REVUE APOLOGÉTIQUE

REVUE APOLOGÉTIQUE. — TOME XLV. — N° 502. — JUILLET 1927. 1

REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

DIRECTEURS

S. G. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française.*

MM. J. VERDIER & J.-V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris*

VINGT-TROISIÈME ANNÉE

1927

TOME XLV

juillet-Decembre

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117.
MCMXXVII

40484

V.45
1927:2

La politique et la religion dans l'établissement de la royauté en Israël.

Quand les tribus d'Israël durent se reconnaître impuissantes à tenir tête aux envahisseurs philistins, leurs cheikhs se réunirent, vinrent trouver, à Râmâ, Samuel le voyant, et lui demandèrent de leur donner un roi[1]. Samuel ne partageait ni leurs inquiétudes ni leurs espérances. Il s'efforça de les persuader que leur demande offensait Yahwè, toujours assez puissant pour délivrer son peuple, et que leur roi, plus préoccupé de ses besoins que de leurs intérêts, ne serait qu'un tyran. Ils l'écoutèrent, mais ils lui répondirent : « Il faut qu'il y ait un roi sur nous. A notre tour, nous serons comme toutes les nations ; notre roi nous gouvernera ; il sortira à notre tête, et combattra nos combats ». Pressé par un ordre d'en haut, Samuel céda, et, guidé par Yahwè, rencontra Saül le Benjaminite, qu'il consacra roi par l'onction d'huile. Un tirage aux sorts en présence de Dieu désigna de même Saül. Quand celui-ci, par sa rapide délivrance de Yâbêsh du Galaad, eut convaincu les plus défiants qu'il était digne de commander puisqu'il savait vaincre, le peuple, sur l'invitation de Samuel, descendit à Galgala de Jéricho, et, devant Yahwè, déclara Saül roi.

Ainsi, la royauté ne s'établit en Israël ni par l'usurpation audacieuse d'un chef de guerre heureux, ni par l'empiétement d'un prince déjà puissant, ni par l'élévation sur le pavois d'un noble choisi parmi ses pairs. Ici, Yahwè, par l'intermédiaire d'un prophète et par le moyen des sorts sacrés, désigne celui qui sera roi ; mais le peuple, d'abord représenté par ses cheikhs, a pris l'initia-

1. I *Samuel*, VIII-XI. Dans cette étude d'ensemble sur les caractères de l'institution de la royauté en Israël, je ne raconterai pas les faits, mais y ferai seulement allusion, et donnerai les références des textes bibliques où le lecteur pourra se reporter.

tive de réclamer l'établissement de la monarchie, puis il déclare reconnaître pour roi celui que le Ciel lui a donné. Vœu populaire, choix divin, ratification populaire, tels sont les trois actes de la fondation de la royauté en Israël. Le peuple et la religion agirent de concert ; mais l'un et l'autre eurent leur part distincte dans l'institution du nouveau régime.

I. — Le rôle du peuple

Le peuple, qui collaborait ainsi à l'établissement définitif de la monarchie, avait joué un rôle encore plus saillant dans les trois essais de royauté faits au cours de la période des Juges. Alors, il n'a point recours à un homme de religion pour recevoir un roi ; il sollicite directement ou accueille cordialement celui qui va régner. Les Israélites, délivrés par Gédéon des incursions madianites, viennent lui dire : « Sois notre maître, toi et ton fils, et le fils de ton fils »[1]. Les citoyens de Sichem, accordant leurs suffrages à Abimélék, fils de Gédéon, lui fournissent des subsides grâce auxquels il peut exécuter tous ses frères et rester le seul maître ; cette sanglante besogne accomplie, ils le déclarent roi près du Chêne de la Stèle[2]. Les cheiks galaadites, impuissants à conduire leur tribu contre les envahisseurs venus d'Ammon, supplient Jephté le banni de leur prêter le secours de sa valeur et de sa bande, et lui offrent, pour le décider, de le reconnaître comme chef et prince de tout le Galaad[3].

Mais ces trois tentatives de monarchie, où la religion ne servit qu'à sanctionner les engagements pris d'abord par le peuple, n'obtinrent que des résultats éphémères ou malheureux. Peut-être furent-elles prématurées. Peut-être, mieux encore, souffrirent-elles du désavantage de n'être pas conduites par des hommes jouissant de l'autorité morale et du prestige religieux d'un Samuel. En tout cas, elles montrent avec la plus claire évidence qu'au temps de ce prophète, le peuple, en réclamant la royauté, ne faisait que céder aux aspirations qui, depuis un siècle ou même davantage, s'étaient manifestées ici ou là en Israël. La fondation de la royauté apparaît donc moins comme une transformation subite de l'organisation du

1. *Juges*, VIII, 22-27.
2. *Juges*, IX, 1-6.
3. *Juges*, XI, 1-11. Sur ces trois faits, voir Desnoyers, *La Période des Juges*, pp. 165-167; 171-177; 180, 181; 356-358.

peuple élu, que comme l'aboutissement d'une longue évolution politique et sociale. L'heure providentielle ne se laissa pas devancer. Elle ne vint enfin qu'à l'époque où se firent mieux sentir les effets des diverses causes qui tendaient à produire ce changement : stabilité due à l'état sédentaire, usure du régime de la tribu, nécessité de s'unir contre le danger commun, et besoin de fusion qui entraîne les groupements humains homogènes de l'unité ethnographique à l'union nationale.

Aussi s'explique-t-on que le peuple, qui avait contribué à préparer et à établir le régime royal, ait tenu et réussi à garder comme un droit de contrôle sur son fonctionnement. Il n'en discutera plus l'opportunité ; il ne reviendra pas sur l'adhésion à peu près générale qu'il vient de lui donner[1] ; il aura même pour lui un attachement profond, non pas seulement en Juda, où la dynastie davidique bénéficiera du renom de son fondateur et de l'assurance des promesses divines, mais même en Israël, où, après la sécession, l'instabilité des neuf dynasties qui se succéderont en deux siècles aurait pu faire désirer une institution moins sujette aux troubles. Toutefois, si, de toutes façons, le peuple reste obstinément fidèle à la royauté, il entend avoir un roi qui tienne compte de ses exigences.

Ces exigences du peuple apparaissent surtout au début du régime. Israël ne s'est plié sous le joug d'un roi que par nécessité ; son obéissance lui coûte ; il cherchera, en posant ses conditions, à se la rendre moins insupportable. Le roi, d'autre part, dont l'autorité, si elle est accueillie avec un certain enthousiasme, ne saurait compter avec la docilité de sujets habitués de longue date à obéir, se trouve disposé ou se voit contraint à transiger avec ceux qui sont en partie les constructeurs de son trône et les artisans de sa fortune. Il en résulte que, malgré son caractère religieux, qui semblerait devoir le libérer de tout contrôle, il ne peut ni prétendre à l'absolutisme ni se permettre l'arbitraire sans courir le risque de déchaîner la révolte contre sa personne ou de provoquer le démembrement de son royaume. Sans doute, dans les réactions du

1. Il convient de ne pas estimer au-dessous de leur importance les marques de l'hostilité que rencontra la monarchie dès ses débuts. Sur ce point, voir *La Période des Juges*, pp. 165-167 ; 172-176 ; 223-226. On remarquera que, à propos de Gédéon et de Samuel, cette hostilité ne vise pas uniquement la personne du roi, mais le régime monarchique lui-même. Voir aussi I *Samuel*, XII, 19, où le peuple confesse qu'il a commis un péché en demandant un roi.

peuple contre ce qu'il juge des abus de pouvoir, on pourrait ne voir d'abord que l'aspect illégal, et l'on pourrait envisager comme des crimes de lèse-majesté les rébellions à main armée d'Israël et de Juda contre David, la sédition ténébreuse d'Ahias et de Jéroboam contre Salomon, la scission des tribus d'Israël refusant d'obéir à Roboam de Juda[1]. Mais si l'on observe que, pour ces deux derniers mouvements, un prophète, Ahias, pousse Jéroboam contre Salomon, et un autre prophète, Semayas, oblige Roboam à accepter la scission accomplie, il faudra convenir que le mécontentement du peuple paraissait parfois légitime aux esprits les plus pénétrés de religion et de justice, et que légitime aussi était un soulèvement que ces inspirés de Dieu provoquaient ou approuvaient.

C'est que le roi ne devait pas seulement se montrer soumis à la loi divine qui réglait l'exercice de son pouvoir ; il avait de plus à respecter les engagements que le peuple lui avait fait prendre. De cette restriction apportée à l'absolutisme royal, nous n'avons pas de nombreux exemples, soit par suite de la pénurie de nos textes, soit parce qu'un roi comme Salomon, despotique par tempérament et déjà assis sur un trône plus solide, n'était pas disposé à laisser contrôler ou limiter par des sujets qu'il voulait mener en maître souverain, l'exercice ou l'étendue de son autorité. Mais David, sur qui nous avons d'amples renseignements, et qui, sortant d'une condition modeste en même temps qu'attentif à se gagner les cœurs, s'appliquait à ménager les susceptibilités de ses sujets, David ne put se soustraire à la nécessité de s'entendre avec les Hébreux des tribus du centre et du nord quand naquit pour lui l'occasion de les ranger sous son sceptre.

Les Judéens l'avaient déclaré roi déjà depuis sept ans, que les Israélites restaient toujours attachés à la dynastie de Saül, représentée par un fils de ce roi, Ishbaal, qui régnait obscurément à Mahanaïm avec le concours et presque sous la tutelle d'Abner, cousin et ancien chef d'armée de son père. Or il advint qu'Abner, irrité contre Ishbaal pour une affaire de harem assez louche, décida de passer au parti de David et de lui amener ses compatriotes[2]. Cette

1. I *Rois*, XII, 26-40 ; XIII, 21-24 et le passage parallèle. II *Chroniques*, XI, 1-4. Sur les causes de la sécession d'Israël et de Juda, voir *Le Règne de Salomon*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1920, pp. 126-135 ; sur les événements, *La Sécession et le Schisme des Tribus d'Israël*, *ibid.*, 1921, pp. 359 et suiv.

2. II *Samuel*, III, 7-v. 3.

double reconnaissance ne s'effectua point sans que des conditions eussent été posées et tenues de part et d'autres. Abner s'entendit d'abord avec David par l'intermédiaire de messagers, afin d'obtenir la conclusion d'un « pacte ». Ce qu'il réclama pour lui, nous l'ignorons ; mais nous savons que David exigea, en ce qui le concernait, la restitution et le retour de Mikhal, fille de Saül, qu'il avait reçue pour épouse au temps de sa faveur et que son beau-père lui avait reprise[1]. Abner, ayant exécuté cette clause et obtenu ce qu'il désirait, s'enquit des conditions que les cheikhs d'Israël et de Benjamin mettraient à leur acceptation de David pour roi, et les lui fit connaître. Puis il se rendit auprès de lui à Hébron, et l'assura que tous les Israélites concluraient le « pacte » qui ferait d'eux les sujets et, de lui, le souverain d'un royaume unique. L'union allait s'accomplir, lorsque Abner et Ishbaal furent assassinés. Mais elle avait été trop minutieusement préparée pour ne pas aboutir. Les cheikhs et les tribus israélites renouèrent les pourparlers avec David, vinrent le trouver à Hébron, ratifièrent avec lui le « pacte » en présence de Yahwè, et l'oignirent enfin pour roi de tout Israël[2].

L'insistance du texte sacré à parler de « pacte », ces négociations multipliées et laborieuses, montrent nettement que l'acceptation de la royauté judéenne par les tribus israélites ne s'opèra que sous la forme d'un contrat politique. Des deux côtés, il y eut des concessions et des engagements réciproques. Le peuple promit d'obéir, le roi donna l'assurance qu'il ne porterait pas atteinte à certains privilèges et n'outrepasserait pas les droits reconnus ou concédés. Les clauses détaillées de cette entente n'ont pas été transmises par l'histoire[3]. Mais on peut être assuré que le peuple croyait

1. Cette exigence de David ne manquait point d'habileté. D'abord, elle lui permettait d'évaluer à sa mesure l'influence que pouvait exercer Abner en réparant le tort qui lui avait été fait, et cela sans doute malgré les dispositions peu bienveillantes d'Ishbaal à l'égard de son rival. D'autre part, en recouvrant celle de ses épouses qui était de la lignée du roi précédent, David se trouvait plus fort pour revendiquer la succession royale de Saül, dont il était le gendre.

2. Le mot « pacte » traduit l'hébreu *berîth*, qui se trouve répété quatre fois dans ce récit : II *Samuel*, III, 12, 13, 21 ; v. 3. La *berîth* est un contrat synallagmatique, non seulement quand il est conclu entre des hommes, mais même lorsqu'il l'est entre les hommes et Dieu. La *berîth* du Sinaï était une alliance ou un pacte aux termes duquel Yahwè s'engageait à protéger Israël, et Israël à ne pas reconnaître d'autres dieux que Yahwè.

3. On pourrait supposer que le recensement, dont David se rendit coupable, fut fautif, en partie tout au moins, parce que ce roi aurait violé en cette circonstance la parole qu'il aurait donnée de ne pas astreindre les tri-

posséder dans les engagements pris par le nouveau maître un contrepoids à l'arbitraire de son pouvoir souverain. Si un jour la révolte devait éclater, elle ne serait pas nécessairement une crise violente de désobéissance à l'autorité établie ; elle pourrait être un rappel sévère de la royauté au respect de la parole donnée.

Il est bien probable que le pacte ainsi souscrit par David engageait de même tous ses successeurs, et que semblable démarche ne se renouvellerait pas à chaque changement de règne, si ce n'est peut-être sous la forme d'une déclaration sommaire que seraient maintenues les franchises accordées par le chef de la dynastie et les rois précédents. Pour Salomon, pareils pourparlers firent place aux intrigues de palais ; son accession au trône fut décidée d'autorité par David. Mais avec Roboam, fils de Salomon, les négociations reprirent. Israël, pressuré, exploité, maltraité, réclamait un régime plus supportable. Moins sage que son grand-père, Roboam n'y consentit pas et, moins énergique que son père, ne sut pas recourir aux mesures de rigueur. Le pacte qui depuis David liait Israël à Juda fut rompu ; Israël reprit son indépendance et suivit sa destinée particulière[1].

L'élaboration de ce pacte, puis sa rupture violente donnent à entendre qu'à ses débuts, la royauté hébraïque, en raison des circonstances de son établissement, ne pouvait pas prétendre impunément à un absolutisme rigoureux. Elle se sentait tenue à être humaine, juste et fidèle envers son peuple, car elle comprenait qu'elle lui devait de la gratitude pour l'initiative qu'il avait prise de la fonder, et des compensations pour les sacrifices qu'il avait faits en l'acceptant.

II. — Le rôle de la religion

Quelque part notable qu'il convienne de reconnaître aux tribus dans l'établissement et le contrôle de la royauté, ce serait faire, si l'on peut dire, un contresens historique, que de ne pas reconnaître aussi le rôle très important qu'y joua la religion. Toute l'antiquité a été profondément religieuse, même dans ses institu-

bus à une organisation trop attentatoire à leur indépendance. Le recensement, en effet, ne pouvait pas avoir uniquement pour objet d'établir le chiffre exact de la population ; il devait aussi servir de base à une administration plus étroite, notamment en ce qui concernait le service militaire et les redevances. On imagine que les tribus avaient pensé se prémunir par le pacte contre des entreprises de l'autorité royale précisément semblables à celles-là.

1. I *Rois*, XII, et le passage parallèle II *Chroniques*, X-XI, 4.

tions politiques ; et lorsque celles-ci se modifiaient selon les lois de l'évolution des sociétés, sous la pression de besoins nouveaux ou par l'initiative d'un homme d'Etat réformateur, elles ne le faisaient point sans que les peuples demandassent à la Divinité de leur fixer la meilleure voie à suivre dans cette transformation parfois périlleuse. Aussi Israël n'aurait-il pas eu à accomplir une mission providentielle, qu'il n'eût sûrement pas créé un roi sans que sa religion l'y aidât.

La religion n'avait pas tenu la première place dans les trois essais de monarchie qui se produisirent au cours de la période des Juges, mais elle n'en fut pas absente. Gédéon décline d'abord le pouvoir par scrupule religieux ; en réalité, il l'accepte comme second de Yahwè, et se fait confectionner un éphod-oracle pour l'exercer selon les indications divines[1]. Les subsides fournis à Abimélék sont pris dans le trésor du temple de Baal-berith, et c'est au sanctuaire de Josué que ses concitoyens le reconnaissent pour roi[2]. Jephté et les cheikhs du Galaad concluent devant Yahwè de Miçpâ l'entente qui confère à ce chef de bande le titre envié par lui de prince du Galaad[3].

Mais du rang secondaire qu'elle tient encore ici, la religion passe au premier rang avec Samuel, qui fonde définitivement la royauté, et elle y restera toujours. Yahwè désigne Saül à Samuel par une inspiration, au peuple par les sorts, et c'est devant lui à Galgala que son élu est acclamé roi. Il indique David à Samuel, il multiplie en sa faveur les oracles divins, et c'est dans son sanctuaire d'Hébron que les Judéens, puis les Israélites, lui confèrent l'onction royale. Salomon, choisi par une disposition de Yahwè qui écarte ses frères, est à son tour, oint par Sadoq le prêtre et par Nathan le *nâbhî* avec l'huile apportée de la tente sous laquelle s'abrite l'arche[4]. Et tous ces rois, lieutenants délégués par

1. *Juges*, VIII, 22-27. L'éphod de Gédéon était évidemment destiné à la consultation divine, tout comme l'éphod lévitique, le seul qui, en principe, aurait dû exister. On verra dans cette initiative une illégalité ; mais, en fait, cet éphod devait rendre, à l'estimation de Gédéon, les mêmes services que rendra un peu plus tard l'éphod officiel à Saül et à David.

2. *Juges*, IX, 4-6.

3. *Juges*, XI, 10, 11.

4. I. *Chroniques*, XXIX, 22, ajoute que le peuple, à l'occasion d'une grande assemblée nationale convoquée par David, déclara Salomon roi et lui donna l'onction. Il serait peu sage de considérer ce détail comme non historique. Autre chose était l'espèce de coup d'Etat par lequel David désigna pour son successeur Salomon, qui n'était pas son fils aîné, autre chose la forme officielle de la reconnaissance de Salomon par le peuple. Déjà pour Saül, on avait pro-

Yahwè auprès de son peuple, deviennent si bien personnes consacrées que le titre d' « oint de Yahwè » ne convient qu'à eux, alors que d'autres recevaient aussi l'onction, et leur confère une immunité qu'on ne viole pas sans sacrilège[1].

Malgré son caractère essentiellement religieux, l'institution de la royauté entraînait un grand changement des rapports du peuple avec son Dieu dans l'ordre politique. Jusque-là, c'était une véritable théocratie qui régissait les tribus[2]. Placés à leur tête, Moïse, Josué et occasionnellement les Juges, ne faisaient que leur transmettre les ordres divins ; ils exerçaient le pouvoir par une sorte de procuration, mais ils ne le détenaient pas. Aussi ne pouvaient-ils le transmettre à leurs fils par voie d'hérédité : quand chacun d'eux mourut, Yahwè lui donna un successeur au moment où il le jugea bon, et jamais il ne transféra à leurs enfants le pouvoir qu'il leur avait délégué. Sous le régime royal, au contraire, Yahwè aliène en quelque sorte son autorité aux mains d'un homme ; celui-ci la détient, l'exerce, et, comme tous ses autres biens et avec eux, la lègue en héritage à l'un de ses fils, à l'aîné ou à tout autre qu'il lui préfère. Il y a donc désormais un intermédiaire entre Israël et son Dieu ; l'obéissance du peuple ne s'adresse à Yahwè qu'en passant par le roi.

Si la théocratie perdait ainsi de sa rigueur, la royauté se grandissait de toute la noblesse religieuse de sa haute mission, car, médiateur entre Israël et Yahwè, le roi devait tout à la fois représenter Yahwè auprès d'Israël et Israël auprès de Yahwè.

Le premier de ces devoirs était écrasant pour un homme. Désigné par Yahwè, consacré à lui par l'onction, le roi devenait personne sacro-sainte et se trouvait comme transporté du domaine

cédé de la sorte : Samuel le désigne et l'oint, mais privément ; puis il convoque une assemblée du peuple selon les usages constitutionnels, et là, selon l'usage encore, a lieu une désignation officielle du roi par les sorts sacrés ; enfin, le peuple déclare Saül roi, à Galgala. Ces détails ne doivent pas être négligés, car ils nous font entrevoir à quel point la religion respectait les institutions politiques : elle ne prétendait pas opérer une révolution illégale, mais, au contraire, demandait à ces institutions de sanctionner officiellement les initiatives qu'elle prenait.

1. Sur les 38 fois où l'hébreu emploie le mot *mâshi'ah* qui signifie « oint », et d'où est venu notre mot « messie », il l'emploi 30 fois pour désigner un roi. Lorsque l'on disait « l'oint de Yahwè » ou « l'oint de Dieu », on visait toujours le roi.

2. Pour que la théocratie soit réalisée, la théocratie au sens strict du mot, il faut que Dieu soit le seul maître effectif, et que, puisqu'il a besoin de quelque intermédiaire, celui-ci soit un ministre officiel de Dieu ou du moins un inspiré de Dieu.

profane au domaine sacré[1]. De l'un à l'autre se creusait un abîme, l'abîme qui sépare la créature de Dieu. Aussi le roi apparaissait-il comme un être divin[2]. Il était, non pas la personnification, mais comme un double de Yahwè, comme un image visible du grand Dieu qu'on ne voit pas. Entre eux, il se formait une union si étroite que l'on allait parfois jusqu'à dire, en une métaphore dont la royauté messianique ferait une réalité, que le roi était fils de Yahwè[3]. Aucun lien, selon les idées antiques, ne pouvait unir plus intimement deux êtres que celui de la paternité et de la filiation.

De ce chef, le roi avait l'obligation, mais en même temps, le pouvoir d'être pour son peuple le protecteur bienfaisant qu'était Yahwè pour Israël aux termes du pacte d'alliance conclu au Sinaï. Assis sur le trône royal de Yahwè, il gouvernerait Israël comme ferait Dieu lui-même[4]. Comme Yahwè, le roi saurait, par ses victoires, chasser et écraser les ennemis d'alentour. Comme lui, maître de tous les biens de ses sujets et propriétaire de la Terre promise[5], le domaine divin, il assurerait l'aisance et la prospérité. Avec une clairvoyance égale à celle de l'Ange de Yahwè, il dispenserait une justice exacte en faveur du bon et contre le méchant[6]. Comme lui enfin, il serait revêtu de gloire et de puissance : on ne l'abordera qu'en se prosternant.

1. Ce qui est sacré, l'hébreu le désigne par le mot *qâdôsh*. Ce terme ne désigne pas proprement la sainteté au sens où nous entendons ce mot, mais ce qui est du domaine divin ou surnaturel, par opposition à ce qui est humain, naturel, profane. De là tous ces rites de purification qui mettaient l'homme en état de *qâdôsh* et, en conséquence, le rendaient apte à aborder sans profanation et à servir convenablement Dieu, qui, lui, est *qâdôsh* par sa nature.

2. Le terme d'*élôhim*, ou de « divin » d' « être divin », est décerné une fois à un roi dans le psaume XLV (Vulgate XLIV), 7. Rien d'étonnant à ce que, en style poétique ou protocolaire, pareil titre fût donné à un roi, alors qu'il l'était également aux juges et à ces êtres supérieurs, intermédiaires entre Dieu et l'homme, que nous nommons anges. Chez les païens aussi, l'appellation de dieu, à propos d'un roi, était assez fréquente.

3. II *Samuel*, VII, 14; *Psaumes*, II, 7 (dans l'hypothèse, d'ailleurs très probable, que ce psaume n'est qu'indirectement messianique); LXXXIX (Vulgate, LXXXVIII), 27, 28; I *Chroniques*, XXII, 10; XXVIII, 6.

4. I *Chroniques*, XXVIII, 5; XXIX, 23.

5. I *Samuel*, IX, 20, paroles de Samuel à Saül; et voir ci-dessous le texte de l'ordonnance de Samuel, où les droits du roi sont longuement exposés. Dans la réalité, ici encore, ce principe religieux devrait tenir compte des lois sociales, comme on le voit par l'exemple d'Achab et de Naboth. Tout roi qu'il est, Achab ne peut pas exproprier ni même acheter la vigne patrimoniale que Naboth refuse de lui vendre par respect pour la loi, qui interdit l'aniélation des biens patrimoniaux : I *Rois*, XXI, 1-4.

6. II *Samuel*, XIV, 17, 20; et voir le psaume LXXII (Vulgate LXXI), où le roi idéal est décrit comme un roi parfaitement juste.

D'autre part, dans le roi se résume, pour ainsi dire, toute la nation quand elle doit se présenter devant son Dieu. Il détient ainsi un sacerdoce, non pas celui qu'institua Moïse et qui n'appartient qu'aux prêtres de la tribu de Lévi, dont il n'est pas, mais un sacerdoce royal, comme celui qu'avait jadis exercé Melchisédech, roi de Salem et prêtre de Dieu Très-Haut[1]. Quand il prie Yahwè, célèbre ses louanges, lui offre un sacrifice, tout son peuple implore, loue, sacrifie avec lui et par lui. Ici encore, cette union est si étroite que si le roi pèche, le peuple est châtié à cause de sa faute. David, lors de la peste qui punit son recensement en décimant ses sujets, eut la rare délicatesse de trouver cette solidarité trop lourde pour Israël, et supplia Dieu de le frapper, lui seul et sa famille, pour une erreur coupable qu'il avait seul commise. Mais la loi ancienne englobait dans la même punition le père coupable et son fils innocent, et, roi coupable, David dut voir souffrir avec lui et pour lui ses sujets innocents[2].

Cette double qualité de représentant de Yahwè et de représentant du peuple impliquait des droits trop étendus et des devoirs trop graves pour qu'ils n'eussent pas été définis par quelque loi religieuse ; tant d'institutions étaient réglées par des préceptes divins, que l'institution monarchique, importante entre toutes les autres, ne devait pas être livrée à l'arbitraire et à la conscience de chacun des rois. Et pourtant, lacune singulière, la Bible, où les textes législatifs abondent, ne nous présente pas d'ordonnances tant soit peu développées sur les droits et les devoirs des rois. On en trouve deux, il est vrai : l'une, attribuée à Moïse, dans le Deutéronome, l'autre, attribuée à Samuel, dans le premier des Livres de Samuel. Mais l'une et l'autre, d'ailleurs fort succinctes et dénuées de sympathie pour la royauté, indiquent principalement quelques abus dont les rois devraient s'abtenir.

Voici comment s'exprime le Deutéronome. Le discours est adressé au peuple d'Israël[3].

> Lorsque tu seras arrivé dans le pays que ton Dieu te donne, que tu l'auras occupé, que tu t'y seras installé et que tu diras : « Je veux établir un roi sur moi, à la manière de toutes les nations qui m'entou-

1. Sur ce sacerdoce royal, prérogative très intéressante des premiers rois d'Israël, voir *Le Sacerdoce Lévitique et le Sacerdoce Royal*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1925, pp. 63-74.
2. II *Samuel*, XXIV, 17.
3. *Deutéronome*, XVII, 14-20.

rent », tu devras établir sur toi un roi qu'aura choisi Yahwè ton Dieu. C'est l'un de tes frères que tu établiras roi sur toi; tu ne pourras pas mettre à ta tête un étranger, qui ne serait pas ton frère.

Toutefois, il n'aura pas des chevaux nombreux, et il ne fera pas retourner le peuple en Égypte en vue d'avoir un grand nombre de chevaux, car Yahwè vous a dit : « Vous ne retournerez plus par ce chemin. »

Il n'aura pas des femmes nombreuses, et ne pervertira pas son cœur.

Ni argent, ni or, il n'aura en grande abondance.

Quand il s'assiéra sur son trône royal, il se transcrira un double de cette loi sur un livre, sous les yeux des prêtres lévitiques. Il l'aura avec lui, il en lira tous les jours de sa vie, afin d'apprendre à révérer Yahwè son Dieu, à observer toutes les paroles de cette loi et ces prescriptions, afin de les mettre en action. Ainsi son cœur ne s'élèvera point au-dessus de ses frères, et il ne s'écartera point de l'ordonnance à droite et à gauche, de sorte qu'il aura de longs jours à régner, lui et ses fils, au sein d'Israël.

Cette ordonnance, qui envisage la royauté comme une institution, non pas yahwéiste, mais proprement païenne, la concède plus qu'elle ne l'impose à Israël. Tout ce qu'elle exige de positif, c'est que le roi élevé sur le trône par le peuple soit de nationalité hébraïque, agréé de Yahwè, fidèle à s'instruire de la loi ; le reste ne comporte que des défenses. C'est là, en somme, bien peu, trop peu de choses pour guider un roi. Car si la loi dont le roi devra faire sa lecture quotidienne n'est que la loi du Pentateuque actuel, elle ne lui dicte nulle part sa conduite comme roi ; elle ne le concerne qu'en sa qualité d'Israélite appelé, de par sa charge, à se montrer plus soumis que le commun du peuple aux prescriptions du Dieu de la nation qu'il gouverne. Tout ce qui vise sa nationalité, sa charrerie, son harem, ses richesses, semble avoir uniquement en vue d'empêcher la transformation de la royauté hébraïque en une royauté semblable à celles des nations païennes ; le législateur condamne l'imitation de l'étranger parce qu'il se préoccupe avant tout de maintenir en Israël cette médiocrité politique qui devait sauvegarder et mettre en relief sa supériorité religieuse.

Mais, en réalité, s'il y eut des rois qui se contentèrent de cette insignifiance, ils ne le firent qu'à leur corps défendant et le regret dans l'âme, et les rois les plus fidèles à Dieu, entraînés de force dans le tourbillon de la politique internationale et s'efforçant d'y faire noble figure grâce à la puissance de leur armée et à l'étendue de leurs ressources, se voyaient, en définitive, contraints, plus ou moins malgré eux, de froisser ou de violer des réglemen-

tations idéales, plus propres à amoindrir le rôle de la royauté qu'à le relever. Il est facile de suivre tout au long de l'histoire des Hébreux cette opposition des hommes politiques, même les plus pieux, et des hommes de religion, même les plus conciliants. Ceux-là, certes, comptent sur l'aide de Yahwè, mais ils ne croient pas pouvoir négliger le concours de la prudence humaine; ceux-ci méprisent cette folle sagesse des rois, et moins sensibles aux nécessités de leur charge souveraine, moins soucieux de la gloire de leur trône que scandalisés et mécontents de leur foi débile, finissent par se défier des rois et par douter de la royauté, quand ils ne les combattent pas.

Cette défiance, cette antipathie du Deutéronome apparaissent plus nettement encore dans l'ordonnance de Samuel. Elle porte le titre de « droit du roi »[1] :

Voici de quelle manière vous gouvernera le roi qui régnera sur vous. Vos fils, il les prendra et les placera pour son service dans sa charrerie et parmi ses charriers, et ils seront coureurs en avant de son char. Il s'en fera des chefs de mille, des chefs de cent et des chefs de cinquante. Ils auront à labourer son labour, à moissonner sa moisson, à fabriquer ses armes de guerre et l'équipement de ses chars.

Vos filles, il les prendra pour parfumeuses, pour cuisinières et pour boulangères.

Vos champs, vos vignes, vos oliviers, il en prendra les meilleurs et les donnera à ses serviteurs.

Vos semences et vos vignes, il en prélèvera la dîme et la donnera à ses chambellans et à ses serviteurs.

Vos esclaves, vos servantes, vos bœufs, vos ânes, il en prendra les meilleurs et s'en servira pour ses travaux.

Votre petit bétail, il en prélèvera la dîme.

Et vous-mêmes, vous deviendrez ses esclaves.

En ce jour-là, vous pousserez des cris à cause du roi que vous vous serez choisi ; mais Yahwè ne vous écoutera pas, en ce jour-là !

Peut être ce texte est-il un fragment de code archaïque. Mais, comme on l'aura remarqué en le lisant, dans quelle lumière odieuse il présente la royauté ! D'un bout à l'autre, il ne fait qu'énumérer les prestations de tout genre que les sujets devront fournir au roi : personnes et propriétés seront à la merci du bon plaisir royal ; pour son service, pour son armée, pour sa maison, le roi prendra les jeunes gens, les jeunes filles, les esclaves ; il confisquera les champs, les vignes, les oliviers ; il prélèvera

1. I *Samuel*, VIII, 11-18.

la dîme des produits de la terre et des troupeaux ; il réduira son peuple à l'état d'esclavage. Par le ton général, par les circonstances auxquelles il se rapporte, ce discours de Samuel, fût-il composé d'articles législatifs, n'a plus l'aspect d'une loi ; c'est une diatribe contre la royauté, une critique du système de redevances établi par elle, une exhortation à ne la pas si follement réclamer. Dans le fait, les rois se conduiront à peu près ou tout à fait selon cette sombre description. Mais pareille conduite, Samuel ne la leur commande pas ; il la leur reproche. Aussi pourrait-on supposer que « le droit de la royauté » qu'il consigna en un écrit et déposa devant Yahwè[1], renfermait, s'il était différent du « droit du roi », des ordonnances tracées d'une main moins impatiente, et les formulait en ce style juridique calme et précis dont le Pentateuque nous offre de si remarquables exemples. Mais s'il fut rédigé autrement, comme nous ne le possédons pas, nous ignorons comment le prophète qui institua la royauté en Israël, en avait entendu et réglé l'exercice[2].

C'est là une lacune grave dans notre connaissance des institutions hébraïques, car elle empêche de porter en parfaite connaissance de cause un jugement exact sur la conduite des rois. Elle empêche, en outre, d'apprécier au juste, du point de vue du droit, les interventions des hommes de religion dans l'exercice du pouvoir royal. Ces hommes, des prophètes pour la plupart, était-ce au nom de la loi qu'ils se présentaient en conseillers, se dressaient en censeurs chargés de guider et de reprendre les maîtres du peuple ? Ou bien n'obéissaient-ils alors qu'à leur consciences de yahwéistes intègres, n'accomplissaient-ils qu'une mission occasionnelle et temporaire que Yahwè leur confiait ? Jouèrent-ils un rôle constitutionnel ou un rôle de fait ? Dans l'ensemble, on a plutôt l'impression que cette seconde alternative corres-

1. I *Samuel*, x, 25. Ce détail montre bien qu'il devait exister des ordonnances pour régir l'exercice du pouvoir royal, et que, comme les autres codes déposés au sanctuaire, elles émanaient de l'autorité religieuse.

2. Il existe encore une sorte d'ordonnance relative à la royauté ; mais elle est d'une époque beaucoup plus tardive. On la trouvera dans *Ezéchiel*, XLVI, 16-18. Or, elle aussi, ne vise qu'un abus du pouvoir royal : si un roi fait des largesses de terres, il doit les prélever sur ses propres biens, et non pas sur les propriétés de ses sujets. Ce sont-là, me semble-t-il, les trois seules ordonnances que nous possédions et qui nous permettent d'entrevoir comment étaient fixés les droits de la couronne et la manière de gouverneur. Dans les livres sapientiaux, dans les Proverbes notamment, se rencontrent nombre de conseils donnés au roi ; mais ils relèvent de la morale ; ils ne constituent pas des textes législatifs.

pond mieux que l'autre à la réalité historique. De Nathan et Gad sous David à Elie sous Achab, Elisée sous Joram, Isaïe sous Ezéchias, et Jérémie sous Sédécias, ces conseillers écoutés, ces redresseurs redoutés n'agissent jamais en qualité de ministres officiels, de participants de l'autorité royale, de « corégnants » accrédités auprès des rois. Jamais ils n'invoquent la loi pour justifier leurs remontrances ; toujours ils légitiment leurs interventions par un ordre direct de Yahwè, dont ils ne font que transmettre les paroles et les oracles. Il est donc infiniment probable qu'ils intervenaient sans titre légal. Ils n'avaient d'autre autorité sur le roi que celle que le roi, par piété ou par crainte, leur laissait prendre sur sa conscience.

Peut-être, cependant, faudrait-il envisager d'une manière différente le rôle joué par Samuel auprès de Saül. Samuel avait été Juge ; il avait détenu toute l'autorité que pouvait alors exercer un Hébreu sur ses frères. On sait qu'il ne l'avait pas remise sans hésitation entre les mains du roi, dont, tout d'abord, il ne voulait pas, et il semble que, même en s'y résignant, il n'abdiqua pas tout à fait[1]. Lorsqu'il éleva Saül sur le trône d'Israël, il se réserva comme un droit de tutelle que Saül accepta : la royauté naissante ne pouvait s'émanciper encore de la puissance religieuse qui l'établissait. On dirait que la solidité du nouveau régime devait être assurée par une sorte de collaboration de l'homme de guerre et de l'homme de Dieu, et que, celui-là ayant voulu agir seul, fût-ce dans les choses militaires, celui-ci lui avait retiré sa part de pouvoir et avait proclamé sa déchéance[2]. La royauté

1. I *Samuel*, x, 8; xiii, 8, 13, 14; xv, 1-3, 10-30.

2. Il faut remarquer que la tutelle que Samuel voulait exercer sur Saül, visait les opérations militaires du roi. Dans le premier conflit qui éclate entre eux (I *Samuel*, xiii, 8-14), la faute de Saül n'est pas d'avoir offert l'holocauste, préliminaire obligé de l'entrée en campagne (comme roi, il pouvait sacrifier en cette circonstance), mais de l'avoir fait sans avoir attendu la présence et la décision du prophète. De même dans le second conflit (I *Samuel*, xv), Samuel enjoint à Saül de décréter le *hèrém*, ou anathème total, contre les Amalécites, et le condamne parce qu'il n'a pas observé strictement ce qu'il lui avait commandé. En tout cela, Samuel restait fidèle aux anciens usages, d'après lesquels toute guerre et tout combat devaient être précédés d'une consultation de la divinité par l'intermédiaire d'un homme de religion, et ne pouvaient être exempts de faute grave et de châtiment si les indications divines n'avaient pas été respectées par le chef et par les combattants. Saül s'était montré plus respectueux de la loi guerrière lorsqu'il s'était agi de consulter l'éphod avant la bataille contre les Philistins. I *Samuel*, xiv, 18; voir aussi *ibid.*, xxviii, 6, où, faute de recevoir une réponse de Yahwè par les songes, le sort sacré et les prophètes, Saül se résout à consulter la nécromancienne d'Endor avant son dernier combat. Cette fidélité trop tardive à son devoir et cette faiblesse superstitieuse ne le sauvèrent pas de la défaite ni de la mort.

en s'affermissant, en se débarrassant des lisières avec lesquelles, sous ce régime mixte, elle se sentait menée, restera religieuse ; mais tout le pouvoir politique sera concentré en elle seule : les hommes de religion n'auront pas même le pied sur les marches du trône.

Ainsi, ni la caste sacerdotale, ni le parti prophétique ne régneront en Israël, et le régime théocratique, qui, pour répondre à sa définition entière, aurait dû comporter leur participation légale au pouvoir, ne sera qu'imparfaitement établi désormais chez les Hébreux. Sans doute le roi, héritier de certaines prérogatives des patriarches, accomplira quelque temps encore des fonctions sacerdotales. Mais dans la religion mosaïque, où le nouveau sacerdoce ne doit appartenir qu'à la tribu de Lévi, le roi, qui n'en fait point partie, ne saurait être envisagé comme un véritable prêtre ; il n'est qu'un laïque consacré ; il ne règne pas au nom du sacerdoce. Il ne gouvernera pas davantage au nom du parti des prophètes. Si on le trouve en relation avec celui-ci, il n'en est pas membre. Quand Saül subit involontairement l'inspiration prophétique, on s'étonne de le voir parmi les *nâbhîs*, où sa place n'est pas[1]. David, qui devança les plus magnifiques représentants du haut prophétisme, n'appartient pas plus que la plupart d'entre eux au prophétisme de caste[2]. Il en écoute les représentants avec déférence ou humilité ; mais soutenu par eux à cause de sa ferveur yahwéiste, il ne tient pas d'eux son pouvoir royal ; il ne le tient que de Yahwè et du peuple.

*
* *

La royauté naissante était donc, en Israël, à la fois populaire et théocratique. Le roi relève uniquement de Yahwè dans la possession du pouvoir, puisque Yahwè seul le lui a personnellement remis, pour sa vie durant, pour sa descendance, et le peuple ne peut le lui retirer. Mais c'est à la fois de Yahwè et du peuple qu'il dépend dans l'exercice du pouvoir, puisque Dieu, par ses lois générales et par ses injonctions occasionnelles, ainsi que le peuple, par des conventions stipulées pour quelques points particuliers, ont collaboré à fixer les bornes de l'autorité et celles de l'obéissance.

Louis Desnoyers.

1. I *Samuel*, x, 10-12 ; xix, 18-24.
2. Pour nous David est le roi-prophète. Cette manière de voir est étrangère à l'Ancien Testament ; jamais David n'y est compté parmi les *nâbhîs*. La notion antique de prophète n'est pas respectée par ceux qui se représentent le prophète comme inspiré uniquement pour prédire les choses futures.

Au couchant des cosmogonies

Ayant consacré aux hypothèses cosmogoniques un important volume, résumé d'un cours professé à la Sorbonne sur le sujet, Henri Poincaré en ouvrait la préface par ces lignes :

« Le problème de l'origine du monde a de tout temps préoccupé tous les hommes qui réfléchissent ; il est impossible de contempler le spectacle de l'univers étoilé sans se demander comment il s'est formé ; nous devrions peut-être attendre pour chercher une solution que nous en ayons patiemment rassemblé les éléments, et que nous ayons acquis par là quelque espoir sérieux de la trouver : mais, si nous étions raisonnables, si nous étions curieux sans impatience, il est probable que nous n'aurions jamais créé la Science et que nous nous serions contentés de vivre notre petite vie. Notre esprit a donc réclamé impérieusement cette solution, bien avant qu'elle fût mûre, et alors qu'il ne possédait que de vagues lueurs, lui permettant de la deviner plutôt que de l'atteindre. Et c'est pour cela que les hypothèses cosmogoniques sont si nombreuses, si variées, qu'il en naît chaque jour de nouvelles, tout aussi incertaines, mais tout aussi plausibles que les théories plus anciennes, au milieu desquelles elles viennent prendre place sans parvenir à les faire oublier. »

Si l'on voulait bien regarder ces diverses théories sur l'origine du monde de la même façon que le grand mathématicien, si l'on consentait à ne voir en elles que ce qu'elles sont en réalité, des essais, fort remarquables et en général extrêmement ingénieux, pour traiter avec les ressources de la science moderne un des plus importants problèmes de la philosophie naturelle, il n'y aurait pas lieu de s'en occuper dans cette Revue. Mais nous n'avons pas de prudence : nous avons tôt fait d'attribuer à de simples hypothèses une valeur absolue ; nous nous enthousiasmons pour les

conceptions les plus audacieuses, pourvu qu'elles soient présentées de façon attrayante, et quelle que soit à leur endroit l'opinion des savants compétents. Rappelons-nous l'engouement du public pour Einstein et la relativité ! Et si les questions soulevées touchent par quelque point à la religion, à la morale, aux traditions catholiques, si l'on croit apercevoir dans les solutions proposées une contradiction avec les croyances chrétiennes, voilà l'hypothèse sûre de trouver d'ardents défenseurs, la voilà promue au rang de dogme, la voilà introduite, avec tous les caractères de la certitude la plus absolue, dans les ouvrages de vulgarisation, et jusque dans les programmes des écoles primaires. Qui a fait l'immense fortune de l'hypothèse de Laplace, que l'on trouve exposée partout, à l'exclusion de toute autre, comme si elle nous fournissait sans conteste la clef du mystère de nos origines ? Est-ce sa belle simplicité, son grand intérêt scientifique ? Est-ce l'anecdote presque légendaire, trop souvent grossie et déformée, de Laplace répondant à Bonaparte étonné de voir Dieu absent de l'ouvrage que lui présentait l'astronome : « Citoyen premier Consul, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse. »

Il est donc nécessaire de remettre les choses au point : dans ce but, nous nous bornerons à passer en revue, très rapidement, les différentes théories cosmogoniques, espérant montrer, par cette simple énumération, par la pure constatation de leur multiplicité et de leur diversité, qu'aucune d'elles ne peut être considérée comme définitive, que toutes pèchent par quelque point ; et en même temps, que toutes présupposent l'existence de *quelque chose*, — matière, chaleur, mouvement, — ce qui ne fait que reculer le problème, car à l'énoncé : « Comment s'est formé le monde ? » se trouve substitué : « D'où vient la matière ? », et par conséquent rien n'est résolu. Efforts intéressants, mais stériles; problèmes dont la poursuite est passionnante, mais dont la solution s'évanouit à chaque découverte nouvelle ; si bien que, malgré l'éclosion presque journalière de théories savantes et subtiles, on a l'impression d'assister, non pas à un renouveau de la question, mais à ce qu'un vers de Jules Laforgue appelait

« Un couchant des cosmogonies. »

***

Ce que nous connaissons le mieux, ou le moins mal, dans l'univers, c'est notre système solaire. Ce n'est que fort récemment que nous avons commencé à percer certains secrets des mondes stellaires, et que les progrès rapides de l'astrophysique nous ont ouvert de larges et remarquables horizons sur la constitution et l'évolution des étoiles. Les hypothèses cosmogoniques peuvent, dès lors, se diviser en deux groupes distincts : les premières, les plus anciennes, ne cherchent qu'à expliquer la formation du monde solaire, et, accessoirement, de certains systèmes stellaires : ce sont celles de Laplace et de ses successeurs ; les secondes, plus modernes, tenant compte des découvertes physiques que nous signalons, ne craignent pas d'embrasser un champ plus vaste, et tentent de résoudre le problème de la formation des divers mondes que nous révèle l'astronomie, nébuleuses, amas d'étoiles, systèmes doubles, et le reste, consentant ensuite à déduire de cette étude générale les lois qui ont pu présider à la formation du soleil et de ses planètes. Dans les unes comme dans les autres, nous rencontrerons bien des traits communs : au fond, ainsi qu'on l'a fait remarquer, les idées fondamentales de toutes les cosmogonies se trouvent dans la *Théorie du ciel* de Kant. D'ailleurs, la plupart des hypothèses existantes sont presque uniquement mécaniques : elles ne font que rarement appel à la physique proprement dite ; c'est le *mouvement* qui est à la base de toutes. Il y a là probablement un écueil général, mais que les auteurs futurs de cosmogonies éviteront difficilement, car l'introduction des propriétés physiques de la matière conduirait à des complications extrêmement grandes.

***

« Donnez-moi de la matière », s'était écrié Kant, « et je vous ferai un monde ! » Traduite dans un langage plus scientifique, et moins enthousiaste, cette exclamation célèbre donnera l'énoncé mathématique du problème cosmogonique : *soit un ensemble de molécules matérielles, soumises à la loi de l'attraction universelle : trouver la position et le mouvement que devaient avoir ces particules à l'origine, et suivre les différentes phases de leur évolution, pour que, par le simple jeu des lois naturelles qui régissent*

la matière et ses mouvements, elles soient venues former l'univers sidéral en son état actuel, et en particulier le système solaire.

Les théories imaginées par les savants anciens, encore ignorants du véritable système du monde et des lois exactes de l'astronomie, étaient depuis longtemps oubliées, les hypothèses proposées, après les découvertes de Copernic, Képler et Newton, par des hommes comme Descartes, Swedenborg, Thomas Wright, Buffon, étaient avec raison considérées comme sans valeur, les idées géniales mais purement intuitives et souvent inacceptables de Kant étaient inconnues chez nous, lorsqu'en 1796, l'an IV de la République française, Pierre-Simon Laplace, de l'Institut National et du Bureau des longitudes, fit paraître à Paris, imprimerie du Cercle Social, deux volumes d'environ 300 pages chacun, portant le titre ambitieux mais justifié d'*Exposition du système du monde*. Le chapitre 6 et dernier du tome second, *Considérations sur le système du monde et sur les progrès futurs de l'astronomie*, contient en quelques pages l'essentiel de la cosmogonie de Laplace, c'est-à-dire cette célèbre hypothèse qui domine encore nos tentatives modernes sur le sujet.

Est-il besoin de la rappeler ? Tout le monde la connaît : la nébuleuse primitive (dont l'idée revient d'ailleurs à Kant), occupant l'emplacement actuel du système solaire, sorte de masse informe, fluide ou gazeuse, entourant comme d'une atmosphère un noyau fortement condensé, à température très élevée, et tournant d'une seule pièce autour d'un axe fictif passant par son centre ; le refroidissement des couches extérieures, joint à la rotation d'ensemble, engendrant dans le plan équatorial de la nébuleuse des anneaux successifs, tandis que le noyau central, continuant à tourner avec une vitesse accrue, finira par devenir le soleil ; la matière de chacun de ces anneaux, par condensation en un de ses points, donnant ultérieurement naissance à une planète, laquelle, par le même processus, engendre à son tour des satellites ; l'anneau de Saturne nous restant encore comme témoin de cette phase intermédiaire : toute cette théorie magnifiquement confirmée par l'observation, merveilleusement simple et aisément compréhensible, a conquis en un instant droit de cité partout : nébuleuse de Laplace, anneaux de Laplace, cela fait partie du bagage scientifique de tout homme instruit.

*
* *

Mais lorsqu'on expose cette hypothèse, lorsque, quel que soit notre âge, quel que soit notre degré de culture, on la propose à notre admiration, on se garde bien, en général, d'en signaler les points sensibles, qui sont pourtant nombreux, et sur lesquels, on le comprendra, nous devons insister un peu. On peut grouper sous quatre rubriques les objections à l'hypothèse laplacienne.

a) Faiblesse du point de départ. — On l'a fait remarquer de bonne heure : il y a trop d'*a priori* dans les suppositions faites par Laplace touchant l'existence même de sa nébuleuse : condensation centrale, très grande chaleur du noyau, mouvement tout d'une pièce, cela semble trop inventé pour les besoins de la cause, sans que l'on puisse expliquer l'origine de ces divers phénomènes.

b) Difficultés mathématiques. — Laplace présentait son hypothèse « avec la défiance que doit inspirer tout ce qui n'est point un résultat de l'observation ou du calcul », et il avait raison. Ses successeurs, lorsqu'ils ont voulu établir la théorie mathématique de la formation des anneaux planétaires, se sont heurtés à de graves difficultés : il paraît impossible, en effet, que des anneaux homogènes prennent naissance dans les conditions indiquées : tout au plus pourrait-on avoir des anneaux instables, prêts à se décomposer, à s'évanouir à la façon d'une bulle de savon ; si même un anneau de Laplace parvenait à se former, la condensation de toute sa masse en un seul point ne serait pas possible, ou du moins les diverses molécules de l'anneau, pour s'agglomérer et engendrer une planète, mettraient un temps infini.

c) Sens unique de rotation et de révolution. — Proposée en 1796, alors que l'on connaissait le système solaire moins parfaitement qu'aujourd'hui, l'hypothèse de Laplace part des faits d'observation suivants : toutes les planètes tournent *dans le même sens* autour du soleil ; tous les satellites tournent autour de leur planète respective *dans ce même sens ;* et ce sens unique des mouvements de révolution dans le système solaire est aussi celui des divers mouvements de rotation de tous ces corps (planètes, satellites, et soleil lui-même) autour de leurs axes. Telle que Laplace l'a présentée, la théorie nébulaire serait impuissante à expliquer la formation d'astres dont les mouvements s'effectueraient

dans un sens différent. Or, au cours du XIX^e^ siècle, on a découvert successivement deux nouveaux satellites à Jupiter, et un à Saturne, qui tournent autour de leur planète dans le sens interdit par Laplace : fait qui se produit également pour les mouvements de rotation des planètes Uranus et Neptune. Mentionnons aussi, sans y insister davantage, quelques autres constatations modernes qui s'expliquent mal par la théorie de Laplace, par exemple le mouvement très rapide de l'un des satellites de Mars.

d) Limitation au système solaire. — En admettant même que, par des modifications dans ses détails, l'on arrive à adapter l'hypothèse de Laplace aux découvertes récentes et aux exigences des mathématiques, il reste cependant qu'*elle ne s'applique qu'au système solaire*, c'est-à-dire à un ensemble formé d'un astre central prépondérant autour duquel gravitent des planètes de masses relativement très faibles, et considéré d'ailleurs comme isolé dans l'espace et soustrait à toute action extérieure. Il est actuellement impossible de continuer à envisager les choses de cette façon rétrécie. D'abord, il existe dans l'univers sidéral des objets extrêmement nombreux, et entièrement différents de notre province solaire : ce sont les étoiles doubles, qui, paraissant à l'œil nu comme une simple étoile, se dédoublent au télescope en deux astres souvent à peu près identiques, comme dimensions et comme constitutions physiques, systèmes formés par conséquent de deux soleils. Sur leur genèse, l'hypothèse de Laplace reste muette. Puis, les observations modernes nous ont fait connaître une fort grande quantité de nébuleuses d'un type particulier, les *spirales*, dont l'importance dans l'univers semble incontestable, et dont une théorie cosmogonique désireuse d'embrasser l'ensemble du monde stellaire devra évidemment tenir compte. Enfin, il est impossible de considérer le soleil comme isolé : nous savons qu'il fait partie de ce vaste ensemble, qui comprend toutes les étoiles visibles à l'œil nu ou dans les instruments, ensemble dans lequel on a pu distinguer diverses familles, divers courants d'étoiles animées de mouvements parallèles, divers groupes de même nature physique et sans doute de même âge, si bien que la cosmogonie ne peut plus se limiter au soleil, mais doit proposer une hypothèse applicable à l'universalité des groupements sidéraux.

*
* *

Si l'on se borne toutefois au système solaire, la théorie de Laplace ne se heurte qu'aux trois premières objections que nous venons d'exposer : et plusieurs astronomes ont cherché, tout en la conservant dans ses grandes lignes, à en modifier les détails afin de la mettre en harmonie avec les faits, et de la faire triompher des critiques qu'on lui adressait à juste titre. Le colonel du Ligondès, remontant plus haut que Laplace, part d'une nébuleuse dans laquelle les diverses molécules ont, à l'origine, non plus un mouvement de rotation d'ensemble, mais des déplacements absolument arbitraires : et il montre comment aurait pu se former un noyau de condensation semblable à celui qu'exigeait la théorie primitive. Edouard Roche, puis Hervé Faye, reprenant le problème au point de vue mathématique, tentent d'expliquer la naissance d'anneaux stables, et déduisent de leurs calculs la possibilité de la formation de planètes ne tournant pas toutes dans le même sens. Sir George Darwin, fils du célèbre naturaliste, tient compte des actions mutuelles des planètes entre elles, et y trouve la raison de certaines anomalies mal expliquées par Laplace. Ainsi, grâce à l'introduction d'éléments nouveaux qui la transforment parfois profondément, l'hypothèse de Laplace, appliquée à la genèse du monde solaire, se trouve provisoirement sauvée. Mais la dernière, et la plus grave, de nos objections demeure : et nous pouvons dire avec Poincaré :

« S'il n'y avait que le système solaire, je n'hésiterais pas à préférer la vieille hypothèse de Laplace : il y a très peu de chose à faire pour la remettre à neuf. Mais la variété des systèmes stellaires nous oblige à élargir nos cadres, de sorte que l'hypothèse de Laplace, si elle ne doit pas être entièrement abandonnée, devrait être modifiée de façon à n'être plus qu'une forme, adaptée spécialement au système solaire, d'une hypothèse plus générale qui conviendrait à l'Univers tout entier. »

*
* *

Avant cependant de dire un mot succinct de tentatives plus vastes, il convient de citer rapidement deux théories modernes,

dont l'ingéniosité est grande, mais dont la valeur scientifique est contestable ; leur intérêt est que leurs auteurs se sont complètement affranchis de la tyrannie laplacienne et ont fait œuvre vraiment originale.

Pour M. See, c'est une erreur de croire que les planètes se sont formées aux dépens du soleil, et les satellites aux dépens des planètes : mais dans l'univers existaient à l'origine, d'une part des astres isolés, de masse importante, au nombre desquels se trouve le soleil, et d'autre part une foule de corpuscules de dimensions très faibles, circulant au hasard dans l'espace interstellaire. Certains de ces êtres, venant à passer à proximité du soleil, ont été *captés* par son attraction, et obligés à graviter autour de lui, réduits par conséquent au rôle secondaire de planètes, mais capables eux aussi de capter de minuscules satellites. L'idée est hardie: elle n'explique pas grand'chose, et fait appel à trop de hasards heureux ; elle peut néanmoins être retenue partiellement, et la théorie de la capture peut faire comprendre certaines obscurités de l'hypothèse de Laplace, comme l'existence de satellites tournant dans le sens rétrograde.

M. Belot a remarqué que, si une masse gazeuse reçoit un choc, il s'en échappe une série d'anneaux successifs animés de mouvements giratoires : ainsi naissent les larges anneaux de fumée qu'émettent souvent les tuyaux des locomotives, et, sur une moindre échelle, les « ronds » des fumeurs : et il propose de substituer aux anneaux laplaciens, formés par la rotation, ce type nouveau, formé par choc. Ce ne serait donc plus d'une nébuleuse unique, mais de la brutale rencontre de deux nébuleuses en mouvement que proviendraient les anneaux planétaires ; quant au soleil lui-même, il aurait pour origine le reste de la matière des deux nébuleuses, qui viendraient, après le choc, se réunir en une seule masse. Cette hypothèse permet de rendre compte assez simplement des phénomènes normaux et anormaux du système solaire : de plus, traduite en chiffres, elle donne avec une précision singulièrement remarquable les distances des planètes au soleil, les masses de ces divers corps, etc[1]. Cependant, son point de départ est arbitraire, et ses raisonnements mathématiques très faibles.

1. M. Belot a étendu sa théorie, qu'il appelle *cosmogonie tourbillonnaire*, aux systèmes stellaires et aux nébuleuses.

Malgré de graves lacunes, elle demeure curieuse, surtout parce qu'elle montre bien clairement que l'hypothèse de Laplace, même plus ou moins transformée, n'est pas aussi universellement régnante qu'on le croit.

*
* *

Mais, nous l'avons dit, quelle foi ajouter à des hypothèses aussi restreintes que toutes celles-là, qui parviennent tant bien que mal à expliquer la genèse du monde solaire, mais s'avèrent impuissantes devant les systèmes stellaires ? De plus en plus, à l'heure actuelle, les auteurs de théories cosmogoniques se tournent vers ces problèmes généraux, et essayent de faire naître devant nos yeux l'ensemble de l'univers. Tâche évidemment difficile, sinon illusoire, car comment remonter aux origines d'un monde que nous connaissons très imparfaitement, et sur lequel nos données sont toujours limitées et très souvent incertaines ! Ces nébuleuses, dont on veut étudier la formation, savons-nous seulement quelle est leur nature, leur température ? L'élément encore inconnu dont on les pensait constituées, le *nébulium*, existe-t-il réellement ? Leur lumière est-elle d'origine électrique, comme certains l'ont pensé ? Et les nébuleuses spirales, doit-on les considérer comme différentes des nébuleuses ordinaires ? Sont-elles formées par une agglomération de petites étoiles ? Autant de questions encore mal résolues. Quant aux étoiles elles-mêmes, comment sont-elles réparties dans l'espace absolu ? Leurs mouvements sont-ils séparés en deux courants bien distincts, comme le croyait Kapteyn ? L'univers lui-même est-il fini, comme le veut Einstein ? Et, lorsqu'il s'agit de ces mondes situés à des distances immenses les uns des autres, de ces êtres dont les dimensions et les masses sont formidables, doit-on adopter l'ancienne loi d'attraction de Newton, ou celle des relativistes, ou encore celle, plus récente, que propose M. Louis de Broglie ? Comment ! A tous ces problèmes de première importance, on ne connaît pas de solution précise, et l'on voudrait sur ces bases fragiles échafauder des théories cosmogoniques sérieuses !

Plus encore donc que celles qui s'attachaient au système solaire seul, les hypothèses grandioses des cosmogonies nouvelles doivent être étudiées avec intérêt, certes, avec admiration même pour leur

hardiesse, mais avec le plus profond scepticisme. Cela ne nous empêchera pas de lire, parfois aussi avidement qu'un roman, les pages où la formation des nébuleuses spirales est expliquée par le choc de deux étoiles (Sv. Arrhénius), par la rencontre d'une étoile et d'un nuage de météores (abbé Moreux), par la simple attraction mutuelle de deux noyaux nébuleux voisins l'un de l'autre (Moulton et Chamberlin), où certains résultats mathématiques de Poincaré sont appliqués à la genèse des étoiles doubles (Jeans), où, sous la seule hypothèse de l'existence primitive de l'éther[1] et des électrons, nous assistons, comme sous la baguette d'une fée, à la naissance successive des atômes, des étoiles et des voies lactées (Véronnet). Hélas ! lorsqu'on parcourt ces ouvrages captivants, on s'aperçoit vite que leurs auteurs, enthousiasmés sans doute par la magnificence de leur sujet, ont trop souvent oublié la rigueur scientifique à laquelle ils auraient dû rester fidèles, pour glisser insensiblement vers la poésie. Et l'on peut faire à toutes ces tentatives le reproche que leur adressait le sage Poincaré :

« Chacune des théories proposées est séduisante par certains côtés ; les unes donnent d'une façon très satisfaisante l'explication d'un certain nombre de faits ; les autres embrassent davantage, mais les explications perdent en précision ce qu'elles gagnent en étendue ; ou bien, au contraire, elles nous donnent ue précision trop grande, mais qui n'est qu'illusoire et qui sent le coup de pouce. »

Villiers de l'Isle Adam, au dire de Rémy de Gourmont, lorsqu'on lui montrait l'un de ces volumes compacts où les philosophes matérialistes tentaient d'expliquer le monde ou d'élaborer une morale, haussait les épaules en répétant : « Le catéchisme coûte dix sous ! » On aurait presque envie, devant les efforts épuisants des auteurs de cosmogonies compliquées, de sourire doucement en leur disant : « Je crois en Dieu, Créateur du Ciel et de la Terre ». Mais on n'en a pas le droit : d'abord, nous l'avons bien remarqué, tous parlent forcément d'une hypothèse préalable, aucun n'exclut formellement « *l'hypothèse Dieu* », — et parmi ces savants, plusieurs furent ou sont des catholiques déclarés[2]. Puis, c'est avec respect que nous de-

1. N'oublions pas que l'éther est considéré par beaucoup de physiciens comme le type parfait de ces « *hypothèses commodes* » dont parlait jadis Poincaré. Son existence est d'ailleurs niée formellement par Einstein.

2. Ainsi, à ma connaissance, Hervé Faye, Edouard Roche, et de nos jours M. Belot. Sans parler, bien entendu, de M. l'abbé Moreux.

vons regarder cette inlassable recherche, ces tentatives ardues pour expliquer le mystère : ce que nous devons condamner, au nom même de la vérité scientifique, ce sont les fausses interprétations que, dans un but trop souvent évident, on donne de ces fragiles hypothèses, ce sont les ouvrages où l'on continue à les présenter comme des certitudes absolues, ce sont ceux qui, dans ce domaine aussi bien que dans d'autres, ont la naïveté de croire à la toute puissance de la science humaine, et la prétention de remplacer par ce nouveau Credo celui que nous répétons depuis bientôt deux mille ans.

Pierre HUMBERT.

Bibliographie* :

1. P. S. LAPLACE, *Œuvres complètes*, tome VI (Paris, Gauthier-Villars, 1882).
2. H. POINCARÉ, *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques* (Paris, Hermann, 1911).
3. H. FAYE, *Sur l'origine du monde*, 4e édition (Paris, Gauthier-Villars, 1907).
4. Ch. WOLF, *Les hypothèses cosmogoniques* (Paris, Gauthier-Villars, 1886. Cet ouvrage contient la traduction complète de la Théorie du Ciel, de Kant).
5. Sir G. H. DARWIN, *Scientific papers*, tome II (Cambridge university press, 1908).
6. Lt-Cl DU LIGONDÈS, *Formation mécanique du système du monde* (Paris, Gauthier-Villars, 1897).
7. T. J. J. SEE, *Researches on the evolution of the stellar systems* (Lynn, U.S.A., Thomas Nichols et sons. Trad. française, Paris, Hermann).
8. J. H. JEANS, *Problems of cosmogony and stellar dynamics* (Cambridge university press, 1919).
9. Ch. ANDRÉ, *Les planètes et leur origine* (Paris, Gauthier-Villars, 1909).
10. Sir Norman LOCKYER, *L'évolution inorganique* (Paris, Alcan 1905).
11. Svante ARRHÉNIUS, *L'évolution des mondes* (trad. Sevrig, Paris, Béranger, 1910).
12. Abbé Th. MORÉUX, *Origine et formation des mondes* (Paris, Doin, 1922).
13. E. BELOT, *Essai de cosmogonie tourbillonnaire* (Paris, Gauthier-Villars, 1911).
14. Alex. VÉRONNET, *Les hypothèses cosmogoniques modernes* (Paris, Hermann, 1914).
15. Alex. VÉRONNET, *Formation et évolution de l'univers* (Paris, Doin, 1927).

*Nous ne citons ici que les ouvrages, laissant de côté les innombrables notes et mémoires publiés sur la question, ainsi d'ailleurs que les travaux uniquement mathématiques. Presque tous les ouvrages indiqués sont d'une lecture relativement facile, à l'exception des numéros 2, 5, 8 et 15.

Sacerdoce et Sacrifice [1]

L'ATTRAIT ET LA CULTURE DE LA VOCATION SACERDOTALE PAR LE SAINT SACRIFICE

« Le sacrifice des autels, a écrit Mgr Pie, est le centre de tout le culte catholique. » Et Bossuet, avec plus de magnificence : « Dans l'univers, il n'y a rien de plus grand que Jésus-Christ, et en Jésus-Christ, il n'y a rien de plus grand que son sacrifice ». De même, dans le monde, rien de plus grand que l'Eglise, continuatrice du Christ; dans l'Eglise, rien de plus grand que la Messe, continuatrice du Calvaire ; parmi les hommes, rien de plus grand que le prêtre, continuateur et ministre du Prêtre éternel.

La Messe est *centre et cœur du monde !* Quelles énergies vivent donc en elle? « A la dernière Cène, dit le Concile de Trente (Sess. XXII, ch. 1 et 2), la nuit où on le livrait, pour laisser à l'Eglise son épouse bien-aimée, un *Sacrifice visible qui représenterait et rappellerait* jusqu'à la fin des siècles l'oblation sanglante accomplie à la croix et qui nous en appliquerait la vertu salutaire pour la rémission de nos péchés quotidiens, Jésus se déclarant le Prêtre éternel, selon l'Ordre de Melchisédech, offrit à Dieu le Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin. Il commanda aux Apôtres et à leurs successeurs, dans le Sacerdoce, d'offrir ce *même Sacrifice.* »

Ainsi, le sacrifice de la Messe représente, rappelle, continue, applique le sacrifice de la Croix[2].

1. Rapport présenté au VI[e] Congrès Eucharistique National, Lyon, juillet 1927.

2. Il le *représente* par la double consécration : « Dans la consécration, le corps et le sang sont mystiquement séparés », remettant devant les yeux du Père « son Fils même, sous les signes de la mort, par laquelle il a été apaisé » (Bossuet).

La Messe *rappelle* et *continue* le sacrifice du Calvaire : elle est : « Le même

I. — *Attrait de la vocation sacerdotale par le Saint-Sacrifice*

Ces éléments de doctrine rappelés, m'adressant aux jeunes chrétiens, aux prêtres chargés de leur formation, je dois examiner le problème suivant : Comment éveiller et cultiver les vocations sacerdotales, en utilisant ce grand, cet unique trésor de l'Eglise, la Messe. En d'autres termes, étant donné qu'un grand nombre de jeunes possèdent les aptitudes requises pour devenir prêtres et bons prêtres, comment faire naître, par le Saint-Sacrifice, l'attrait[1], le désir surnaturel du sacerdoce ; comment, selon la formule du Droit Canon, (Can. 1353) « Cultiver en eux le germe de la vocation divine? » et les amener à solliciter, librement[2], l'honneur d'être admis, par l'Evêque, au service des autels?

La réponse est très simple: 1° Nous montrerons au jeune homme *la grandeur, les divins attraits* de la Messe; surtout nous le mettrons *en contact étroit et personnel* avec la Victime offerte. Et celle-ci fera naître, en lui, le noble désir de l'offrir à son tour.

2° Nous lui dirons, et Elle lui dira : Offrir dignement la Victime, c'est s'offrir en victime ; *se préparer au sacerdoce, c'est se préparer au sacrifice.* Or, celui-là seul « qui donna le vouloir, le donnera le pouvoir ». (Philip. 2, 13).

Les grandeurs de la Messe! Elle *satisfait* et *expie*, d'où le mot *Pax*, si fréquent sur les lèvres du prêtre.

sacrifice que celui qui fut offert sur le Calvaire, car c'est le même prêtre et la même victime » (Conc. de Trente). Le même Grand Prêtre J.C., mais qui, à la Messe, se sert du ministère des hommes; la même victime, mais sur la croix, elle versait son sang réellement; elle ne le répand que mystiquement, à la Messe. Le Christ glorieux a voulu garder ses plaies « C'est une sorte de Calvaire non sanglant éternellement dressé dans le ciel » (Bossuet). Il les garde sur l'autel, y subit une véritable immolation, s'anéantissant sous les espèces sacramentelles, devenu « invisible, impalpable, sourd, muet, paralysé » (C. Franzelin). L'anéantissement de la Crèche, du Calvaire, se couronne dans l'anéantissement de l'autel. « Exinanivit usque ad carnem, usque ad crucem, usque ad panem » (Saint Bernard).

La Messe *applique* les fruits du Calvaire : « Le sacrifice de la Croix mérite tout, mais n'applique rien, et le sacrifice de la Messe ne mérite rien, mais applique tout. » (M. de Condren).

1. L'attrait pour le sacerdoce, s'il est très désirable, n'est pas indispensable: « Encore que l'inclination soit une des marques ordinaires de la vocation à l'état ecclésiastique, elle n'en est pas néanmoins, absolument parlant, une marque infaillible, comme elle n'en est pas aussi une marque nécessaire » (Tronson, Œuvres complètes, Migne, t. I; col. 721).

2. Can. 971 : « Nefas est quemquam, quovis modo, ob quamlibet rationem, ad statum clericalem cogere ». Ce qui est réprouvé, c'est non seulement la contrainte physique, mais encore la contrainte morale, consistant à représenter à un enfant la correspondance à la vocation sacerdotale comme obligatoire sous peine de péché.

Pendant quarante siècles, l'humanité coupable, poussée par ses instincts profonds, cherche une victime qui la réconcilie avec le ciel.

Comme les plus nobles instincts (celui de la paternité, par exemple), l'instinct du sacrifice mal réglé, aboutit au crime... C'est lui que, dans la plaine de Carthage, au bourg de Salammbô, peupla le cimetière de Tanit des milliers de stèles, au milieu desquelles me guidait le P. Delattre. Stèles, au signe de Tanit et de Baal, avec cette inscription punique : « A Tanit, fille de Baal, j'ai offert cet ex-voto et ce sacrifice ». Sous la stèle, une urne d'argile renferme les ossements calcinés des enfants premiers-nés, livrés vivants, par les matrones de Carthage, aux entrailles embrassées du monstre d'airain : l'impure Tanit.

Malgré ces déformations, l'instinct sacrificiel demeure vrai : « Sine sanguinis effusione non fit remissio », « sans effusion de sang, point de rémission », répétait E. Psichari quand, par les déserts de Mauritanie, il cheminait, à la lueur de lointaines étoiles, vers la vérité. Pour le pardon de son aïeul, E. Renan; pour le rachat de la France, le Centurion offrira, en 1914, dans les champs de Saint-Vincent-Rossignol, la libation de son sang. C'est parce que un million et demi de ses frères acceptèrent le même sacrifice, qu'il y a encore une France.

Le Christ du Calvaire et de l'autel est la victime suffisante, dit saint Paul, qui purifie le monde passé et à venir : qui le sanctifie, ne cessant d'interpeller pour tous, même ceux qui ignorent, même ceux qui blasphèment. Les prières des hommes, gémit le vieil Homère, « sont boiteuses »... Unies à celles de la Divine Victime, elles deviennent agiles, couvrent la terre, pénètrent le ciel, le purgatoire : « Ce que je vous demande, dit Monique mourante à son fils Augustin, c'est que vous vous souveniez de moi, à l'autel du Seigneur, en quelque lieu que vous soyez. »

La Messe, *poème d'une envergure immense !* Aucune Iliade, nulle chanson de Geste ne connut de tels horizons. Elle unit les pôles, glorifie Dieu et les Saints, libère les âmes exilées, expie, implore pour toute l'Eglise militante ; unit le présent au passé ; rappelle les leçons de l'Evangile, les paroles des Apôtres, les exemples des Saints, la doctrine des Conciles. Elle redit dans les chapelles neigeuses de l'Alaska les implorations que murmuraient nos frères des Catacombes et qu'entendaient, scandées par le canon, nos abris san-

glants du Chemin des Dames. Drame qui abolit les limites du temps et de l'espace ! Le Prêtre est le *grand dramaturge*... Quand votre tombe brisée aura livré vos ossements à la dispersion, que vos petit-fils fouleront votre poussière sans savoir ; votre sang, votre nom, votre souvenir abolis, l'Eglise seule se souviendra. Chaque Messe, de chacun de ses prêtres, offrira, pour vous, le sang rédempteur. Le dernier *Memento* de la dernière Messe, sur le dernier îlot du monde, prononcé, « pour tous ceux qui dorment dans le Seigneur », le dernier calice brisé, l'œuvre de la Rédemption sera achevée.

Eglise triomphante, Eglise souffrante, Eglise militante, *immense société de Secours Mutuel*, dont la Messe est le capital essentiel; le Prêtre, le trésorier... Par l'électricité, l'énergie des lointaines cascades portée au cœur de nos cités, s'y transforme en lumière, en énergie, en force et en chaleur. En vertu de la Communion des saints, les énergies rédemptrices du Calvaire, captées par la Messe, vont, des mains du prêtre, aux confins des mondes et des temps, semer l'énergie et la lumière de la grâce.

Le prêtre renouvelle donc quotidiennement le drame unique inséré à la ligne de partage des temps.

Or, les enfants, les jeunes gens, de souche chrétienne surtout, sont de grands poètes qui s'ignorent : poètes lyriques, poètes épiques, poètes tragiques, romanciers... Oui, ils sont tout cela, sans savoir. Lequel n'a rêvé, comme le « Le Petit Chose », de signer un grand poème? Disons-lui donc :

— Deviens prêtre, tu écriras chaque matin un livre éternel, où tout le ciel et toute la terre se mêlent. Qu'est-ce qu'un livre, fût-il signé Platon, Pascal, ou Corneille, auprès de la Messe du plus humble prêtre ? Au jour du Jugement, Dieu fera des autodafé de tous nos chef-d'œuvres : fresques de Raphaël et de Michel-Ange, musées, bibliothèques, basiliques... périront par le feu... Le chef-d'œuvre de ta Messe demeurera, mué, en ces valeurs inaltérables : gloire de Dieu, rachat et sanctification des âmes. Un prêtre, s'il s'appelle Bossuet ou saint Thomas, peut écrire la Somme Théologique ou les Oraisons Funèbres... Son meilleur chef-l'œuvre, c'est la Messe. Tout le reste, disait saint Thomas : « De la paille ! » C'est par le chef-d'œuvre de tous ses matins que le prêtre est *l'artiste unique et en même temps l'irremplaçable Docteur de l'unique science nécessaire.*

Jeune homme qui rêves, comme Ozanam âgé de quinze ans, de « donner le monde au Christ par la science et le dévouement », la Messe est la *chaire* où se dispense la science, faute de laquelle toutes nos inventions, tous nos progrès, seront stériles ou meurtriers : la *science du sacrifice*. « Le sacrifice, s'écrie Michelet, point culminant de la vie humaine ! » et M. Barrès après Baudelaire : « La civilisation n'est pas dans les gaz, ni dans la vapeur, ni dans les tables tournantes. Elle est dans la diminution des suites du péché originel. »

Tant que l'intelligence pratique du sacrifice où se résume l'Evangile, n'aura pas été rendue à nos sociétés affolées de plaisirs, secouées de révoltes, les sciences sociales multiplieront vainement leurs enquêtes, les sciences naturelles, leurs découvertes... Tant qu'on n'aura pas rendu aux foules l'intelligence de la sainte *pauvreté*, les progrès économiques accroîtront le bien-être sans diminuer le désir. Tant qu'on ne nous aura pas réappris *d'obéir* aux justes lois, d'accepter l'inévitable *inégalité*, les peuples seront *ingouvernables;* tant que les *chefs* ignoreront que gouverner c'est servir, les *riches* que posséder c'est être l'économe de la Providence, la cité chancellera sur ses bases... Tant que *l'égoïsme conjugal* verra, dans le mariage, le fragile contrat de deux passions, non l'image de l'union indissoluble, féconde, du Christ et de l'Eglise; tant que *l'égoïsme civique* verra, dans le contrat social, un bail onéreux toujours résiliable, la patrie et la famille seront blasphémées. Bref, ou la loi du sacrifice retrouvera son prestige, ou nous verrons se rééditer à l'infini le tableau immortalisé par Géricault : ce Radeau de la Méduse... Quelques naufragés penchés sur les flots cherchent à étancher une soif que l'eau amère exaspère jusqu'à la rage, loin de l'apaiser... Nous revivrons (et les raisonnements les plus serrés n'y feront rien) la parabole que le sage Ménénius Agrippa exposait au peuple romain révolté contre ses chefs, et réfugié sur l'Aventin : les membres du corps en rébellion contre l'estomac... et contre la tête ; préférant mourir que servir[1].

1. « La vraie riposte au péril de la révolution s'appelle moins un combat qu'un apostolat. On ne triomphera pas des colères du prolétariat en le faisant rentrer à coups de matraques dans ses ergastules, mais en le ramenant à coups de dévouements dans les églises où s'enseigne la charité de Jésus-Christ » (Thellier de Poncheville).

L'inintelligence du sacrifice ne menace pas seulement l'ordre social, mais encore notre avenir *intellectuel*.

« *Toutes les valeurs spirituelles sont menacées*. De même qu'hier des pa-

Question *sociale* = Question *morale* = Question *religieuse*, disait Brunetière. = Question du *sacrifice*, faut-il ajouter. Or, jeune chrétien, que préoccupe le salut social, sache-le, seul le christianisme, par le ministère du prêtre, peut rendre aux sociétés l'intelligence et le courage du sacrifice.

Cette page de Taine, usée pour avoir beaucoup servi, est plus actuelle qu'aux jours où furent publiées « *Les Origines de la France Contemporaine* ». « Aujourd'hui, après dix-huit siècles, sur les deux continents, depuis l'Oural, jusqu'aux Montagnes Rocheuses... Le christianisme opère comme autrefois... et de la même façon, de façon à substituer à l'amour de soi, l'amour des autres... Il est encore pour quatre cents millions de créatures humaines, l'organe spirituel, la grande paire d'ailes indispensable pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de sa vie rampante et de ses horizons bornés, pour le conduire, à travers la patience, la résignation et l'espérance, jusqu'à la sérénité; pour l'emporter, par-delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, aucun code, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service... Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente fatale, pour enrayer le mouvement insensible par lequel nécessairement, et de tout son poids originel, notre race rétrograde vers ses bas fonds. »

Il n'y a que lui ! il n'y a *que nos curés*, interprétait fort justement Ch. Péguy : « Aujourd'hui, je puis dire sans offenser personne que la métaphysique de nos maîtres n'a plus pour nous et pour personne aucune espèce d'existence et la métaphysique des curés a pris possession de nos êtres, à une profondeur que les curés eux-mêmes se seraient bien gardés de soupçonner. Nous ne croyons plus un mot des métaphysiques de nos maîtres : et nous croyons intégralement ce qu'il y a dans le catéchisme; et c'est devenu et c'est resté notre chair.

rents disaient à l'enfant : « *Te faire prêtre, cela ne rapporte rien* », de même aujourd'hui, d'autres parents disent : « *Te faire savant, qu'est-ce que cela rapporte ?* » Dieu et ses autels furent les premières victimes d'un certain esprit utilitaire, rebelle à toute idée de *sacrifice*, uniquement préoccupé des gros profits ou des situations moelleuses; cet esprit après avoir dépeuplé les séminaires, risque de dépeupler, aujourd'hui, toutes les carrières intellectuelles.

« ...On commence à se rendre compte que, pour que, dans une nation, toutes les valeurs spirituelles gardent leur prestige et leur vitalité, une certaine dose d'esprit de *sacrifice* est nécessaire. »

Nous ne croyons plus un mot de ce que nous enseignaient nos maîtres laïques; et toute la métaphysique qui était dessous eux, est pour nous moins qu'une cendre vaine. Nous ne croyons pas seulement, nous sommes intégralement nourris de ce que nous enseignaient les curés... » (L'Argent) Et pourquoi? — Ceux-là se prêchaient eux-mêmes; le prêtre, lui, prêche une doctrine qui n'est pas sienne, mais de Dieu.

La doctrine du *sacrifice*, il nous la livre en formules définitives : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce, porte sa croix, chaque jour, et me suive ». En une formule vivante; la vie du Christ et sa synthèse le crucifix : « Ah ! s'écrie Bossuet, qui ne peut lire son crucifix! Dans ce livre, les caractères sont grands et assez visibles : les lettres sont de sang afin de frapper la vue avec plus de force... »

Docteur, le prêtre enseigne le sacrifice ; *Sacrificateur*, il nous fournit par la Messe et l'Hostie, le *viatique* d'énergie qui ajoute au savoir, le vouloir et le pouvoir. Supposez, en effet, un monde qui comprenne et utilise le don sacerdotal... A la Messe quotidienne, il ne se contentera pas d'offrir, avec le prêtre, la divine victime; il s'offrira par elle, avec elle, en elle ; mêlant la goutte d'eau de ses humbles immolations, à la richesse du calice ; complétant dans sa chair, ce qui manque à la Passion du Christ... Et nous verrons lever des générations de travailleurs consciencieux, soumis, fiers de leur partage ; des générations de patrons justes, charitables ; de riches, pour qui l'indigent sera le substitut du Christ; de chefs, pour qui le pouvoir sera, non un bénéfice, mais un service.

Mais la leçon du prêtre ne sera pleinement efficace que *si sa vie entière* l'inculque et non pas seulement l'heure matinale de sa messe.

C'est le sacrifice qui mesure la valeur utile d'une vie sacerdotale. *Née du sacrifice*, sa vocation ne vivra, ne fructifiera que *gardée* et *fécondée par le sacrifice*.

II. — *La culture de la Vocation sacerdotale par le Saint-Sacrifice*

Dans sa Retraite de 1869, Mgr d'Hulst écrit sur son cahier de notes : « Tristesse... Le petit nombre de ceux que nous amenons à Dieu... Et puis enfin, ce mot m'est tombé dans le cœur : « Quos praescrivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui... Ceux qu'il a prévus et prédestinés à devenir conformes à la ressemblance

de son Fils. » Voilà tout le secret de ce succès que je rêve et de cette confiance qui me manque. Suis-je conforme à la ressemblance de Jésus-Christ? Est-ce bien Lui que je montre aux âmes et que les autres prêtres font voir aussi dans leurs personnes? Si cela est, nous devons réussir, et si nous échouons, c'est que nous sommes loin de là... Si je jette les yeux autour de moi, je me prends à être sévère. Et moi? Ah ! voilà le mot qui m'a mis en retraite. Quelle est ma conformité à Jésus-Christ crucifié? »

En septembre 1872, après la retraite qu'il vient de prêcher au clergé de Paris, il écrit encore : « Notre saint Archevêque se demande s'il est possible, oui ou non, de convertir Paris; il incline à penser que oui; je serais plus affirmatif que lui, mais à une condition presque irréalisable : c'est que tous les prêtres de Paris fussent bons et plusieurs saints.. Je demandai à Marie de nous donner quelques vrais saints. Alors, j'ai senti renaître en moi cette question qui me remue et me trouble toujours : pourquoi ne demanderais-tu pas celà pour toi-même? Et j'ai eu peur de faire cette prière, parce que j'ai eu peur d'être exaucé. »[1]

Deux ans plus tard, Mgr d'Hulst trouvera ce courage, en faisant, pour la première fois, les Exercices de saint Ignace. La prière d'abord repoussée, il la redira chaque jour. Tout futur prêtre doit se la rendre familière. Si *l'attrait* du sacerdoce, c'est d'abord la perspective d'offrir la victime divine, il doit devenir, un jour, le désir *de s'offrir* soi-même; de revêtir « les stigmates du Christ ». Attrait inaccessible aux âmes vulgaires. Les grâces de choix qu'il requiert seront méritées par la prière, la confession, l'assistance fréquente et active à la Messe, la communion précoce et fréquente, l'habitude précoce des petits sacrifices.

C'est à l'âge où rien ne s'oppose à Dieu, entre 7 et 11 ans, de la première communion à la Rénovation, que les germes de vocation sont généralement déposés dans les âmes[2].

C'est alors que l'enfant rêve de dire la Messe, d'imiter les gestes

1. Monseigneur d'Hulst, par Mgr Baudrillart, Pousielgue, t. I, p. 170-173.

2. En 1922, je donnais à « la Croisade Eucharistique des Enfants », pour son premier Concours international, le sujet suivant : La Vocation Sacerdotale. Voici la copie d'un petit Croisé de Toulouse : « J'ai dix ans et je veux me faire prêtre, mais on m'a mis ma jambe gauche dans le plâtre, il y a deux mois. Ça ne fait rien. Si le Bon Dieu veut que je sois à Lui, je le serai quand même. Vous me demandez pourquoi je désire être prêtre et non pas ingénieur, comme papa, ni officier de marine, comme mon oncle ? C'est pour travailler pour la gloire de Dieu, mais surtout pour pouvoir dire un jour la Messe et tenir Notre-Seigneur dans mes mains.

« Je trouve que rien n'est plus beau comme d'être prêtre. »

du prêtre. Alors aussi, que faute de culture, ces germes fragiles périssent, étouffés par les ronces et les épines des passions naissantes... Donc, si l'on veut des prêtres, il faut entrer résolument dans la voie providentielle du Décret : *Quam Singulari*... Y entrer, non pas avec résignation, mais avec cet enthousiasme qui triomphe de tout. N'oublions pas, d'ailleurs, que le Décret, pour porter tous ses fruits, suppose, réclame, non seulement la communion *précoce* et puis la communion *fréquente*, mais encore l'*éducation eucharistique* de l'enfant...

Cette éducation, donnons-la, d'abord, à nos *enfants de chœur*. Ils devraient être une pépinière de vocations. L'accoutumance des choses religieuses en fera, si nous les négligeons, une pépinière de sceptiques... Apprenons-leur à entendre la Messe, à la vivre, à en vivre par la communion quotidienne; à s'y conformer par quelques petits sacrifices.

Avec les *jeunes gens*, la méthode (sinon le langage) sera la même. La communion quotidienne les gardera dans l'inévitable crise, ou les relèvera, à condition qu'ils se souviennent de ceci : la communion, partie intégrante du Saint-Sacrifice, appelle le sacrifice ; elle ne dispense point de la lutte, de l'effort personnel, mais les rend possibles et les facilite.

Ces bases élémentaires posées, il est indispensable de dissiper méthodiquement les juvéniles illusions que suivraient de trop durs réveils...

On se prépare à être prêtre en vivant la vie du prêtre.

On se prépare à devenir sacrificateur en se sacrifiant.

On s'entraîne au combat sacerdotal, en prévoyant les luttes qu'il comporte, les armes qu'il exige.

La culture d'une vocation (ne l'oublie-t-on pas quelquefois?) n'est pas la sauvegarde, en vase clos, d'une plante exotique destinée à l'étagère d'un salon. Saint Ignace veut qu'on cultive la vocation de ses novices en les tentant, « tentet eos ! » en les éprouvant, par une longue série d'expériments.

Il les jette sur les grands chemins, par l'expériment de pélerinage; il les jette en pleine clinique des misères physiques et morales, par l'expériment d'hôpital... Les littérateurs ont, depuis Bernardin de Saint-Pierre, Châteaubriand, Lamartine (pour ne parler que des morts), écrit force sottises sur la vie du prêtre ! Ah ! les paysages lamartiniens ! L'Eglise romane vêtue de mousse, sous

les tilleuls séculaires ; le presbytère fleuri de glycines; le chien fidèle ; les tourterelles bibliques ; les deux ruches sous le lierre... Non ! Je n'en veux ni aux tourterelles, ni au chien fidèle, ni aux glycines ! tout cela embellit la vie; mais quelle erreur meurtrière de voir, en cette idylle, l'image, même lointaine, d'une vraie vie sacerdotale ! J'aime mieux la phrase nette et rude de M. Barrès : « Les églises de France ont besoin de Saints ». J'aime mieux le burin énergique de L. Veuillot : « Ce que c'est qu'un curé »... Son héros résume sa vie en une phrase simple comme la lame d'un glaive : « Venez remercier Dieu d'avoir frappé sur mon cœur, comme le fléau frappe sur l'épi, pour faire sortir le grain qui doit nourrir le monde ». — Ce que c'est qu'un curé? — Un combattant en service armé. Si ses jours ne s'écoulent pas, fort heureusement, comme un odieux cauchemar, « sous le soleil de Satan », si, jusque dans le sacrifice, et par le sacrifice, il connaît les plus pures joies que l'homme puisse goûter ici-bas, et cela dans la mesure même où il a écarté toute rapine de l'holocauste : il n'en reste pas moins que la culture de la vocation n'est pas une préparation à la paix, mais au glaive. Ce serait trahir les âmes que leur voiler ces âpres perspectives... Vous connaissez la belle devise des scouts catholiques : « Etre prêts... L'héroïsme, ça se prépare ! » Je ne m'étonne pas que l'entraînement au sacrifice joyeux, au dévouement, à la pureté de pensées, de paroles, d'actions que cette devise résume, ait fait, des équipes et des patrouilles de Scouts, une pépinière d'excellentes vocations... Culture du sacrifice et culture de la vocation, formules, en somme, équivalentes... Si le cœur n'a pas été, dès longtemps, préparé à les entendre, c'est trop tard que l'Evêque, au moment de l'ordination, prononcera ces graves paroles : « Fils bien-aimés... *Imitez le Dieu de l'Eucharistie* que vous tenez dans vos mains... Vous qui renouvelez le mystère de la mort du Sauveur, *luttez par la mortification* contre le vice et les passions... O Père tout-puissant, renouvelez, dans le plus profond de leur être, l'esprit de sainteté... Qu'en eux brillent la justice, la constance, la miséricorde, la force et les autres vertus... Puisse la parole qui, au nom des fidèles, changera le pain et le vin au Corps et au Sang de votre Fils, ne sortir jamais que de lèvres immaculées. » L'Eglise, on le voit, ne propose pas à ses prêtres un idéal au rabais : « Qu'ils grandissent sans cesse en vertus... jusqu'à la perfection même de Jésus-Christ » et de Jésus-Christ crucifié.

Mais les généralités oratoires sont aussi dangereuses qu'un silence pusillanime. Il y a une poésie du sacrifice, celle qu'a si bien chantée Péguy :

« Heureux ceux qui sont morts dans les grandes batailles,
« Couchés dessus le sol à la face de Dieu.
« Heureux ceux qui sont morts sur un dernier haut lieu,
« Parmi tout l'appareil des grandes funérailles ! »

La prose du sacrifice n'a pas ces belles sonorités. La vie du bon curé que nous présente L. Veuillot ignore « les hauts lieux et l'appareil des grandes funérailles... » Un obscur martyr quotidien, voilà sa vie. Et pourquoi ce lot ? — « J'ai parlé à peu près contre tout ce qu'ils font et contre tout ce qu'ils aiment, et ils m'ont pris en aversion... »

Un des martyrs de la grande guerre, dont l'amitié me demeure précieuse, (au même titre que celle du P. Du Gout, ce condisciple dont la Chine a pris le sang), le P. H. Auffroy, venu au sacerdoce alors qu'un magnifique avenir lui était réservé, rêva d'une Association de prêtres, qui, à la Messe quotidienne, solliciteraient la grâce du martyr. Pour son compte, il demandait, chaque jour, la faveur d'un martyre inconnu dont les hommes ne sauraient rien. Il fut exaucé. Mais le martyr sanglant, en haine du sacerdoce, qui lui échut, est un trop grand don, pour que nous y puissions prétendre... Pourtant, la série n'est pas close, et un futur prêtre doit en être informé. Pie XI, le 19 octobre 1926, parlant aux parents français des martyrs de septembre 1792, ne rappelait-il pas la *nécessité* de « l'esprit du martyre? » Mais cet esprit, pour la plupart d'entre nous, ne se réfère pas à des événements dont l'histoire gardera le souvenir. Ils n'en seront que plus crucifiants. Il y a du panache, donc un réconfort humain, à braver les stupides brutalités d'un Callès, les hypocrites offensives de nos laïcisateurs. Seules, les âmes vulgaires s'épouvantent de ces batailles.

La croix qui assimile vraiment le prêtre à la victime silencieuse de la Messe; ce martyr inconnu, qu'il n'est pas besoin de demander pour l'obtenir, c'est l'obscure mêlée de la vie quotidienne, la lassitude, le dégoût des besognes semblables; solitude du cœur, lâcheté de la chair, stupides exploits d'un tyranneau de village, tracasseries d'un instituteur renté et communiste; rivalités pieuses; pour les meilleurs, les plus forts : l'opposition « de ceux de la famille et de

la maison ». Que de magnifiques énergies arrêtées, en plein essor, parce que la culture de la vocation recula devant ces perspectives pourtant bien classiques. La voie royale de la sainte croix, que fût-elle pour le Christ? Méconnu, sauvagement persécuté, lapidé par ceux de Nazareth, condamné par les maîtres de la loi, abandonné par les Apôtres, vendu par Judas, renié par Pierre et par la multitude de ses obligés... Nous sommes avertis : « Le disciple n'est pas au-dessus du maître ».

Cette épreuve de l'or, la contradiction des bons, ne manqua à aucun des grands ouvriers de l'Evangile ; elle est leur marque[1]. Cette terre lyonnaise, qui lève des apôtres et des chefs, comme d'autres des chênes, abrita ou forma, en moins d'un siècle, cette pléiade unique : André-Marie Ampère et Frédéric Ozanam, le curé d'Ars et le Vénérable P. Colin, fondateur des Maristes ; Champagnat, fondateur des Petits Frères de Marie et le Vén. P. Chevrier, fondateur du Prado; la Mère Couderc, fondatrice du Cénacle, et Pauline-Marie Jaricot, fondatrice de cette Confédération générale de la charité apostolique : la Propagation de la Foi. Or, tous ces géants de l'apostolat connurent ces contradictions providentielles, qui vont jusqu'à la division de l'âme. C'est à Fourvière que la Mère *Couderc* fondatrice et première supérieure générale du Cénacle, après avoir vu expulser de la Congrégation toutes ses premières compagnes, vit silencieuse, à peine tolérée, déchue du premier rang, au dernier. La vie de P. M. *Jaricot*, par Sainte-Marie Perrin, nous révèle une tragédie semblable : L'humble femme rejetée par ses auxiliaires, de l'œuvre à laquelle elle consacra, sous la direction du Curé d'Ars, toute son activité, toutes ses ressources, meurt dans la misère, abreuvée d'affronts, dépouillée comme la M. Couderc du titre même de fondatrice... *Ozanam*, au moment où il crée, étudiant de vingt ans, les Conférences de Saint-Vincent-de-Paul, se voit éconduit par M. l'abbé Olivier, curé de Saint-Etienne-du-Mont; combattu à Lyon « par des personnes graves et pieuses qui redoutent, pour leurs œuvres, une concurrence dangereuse ». Plus tard, une certaine presse religieuse la traitera de démagogue, de traître à la cause catholique.

Les épreuves du *Curé d'Ars* sont plus connues : « Pendant dix ans, écrit M. Vianey, il fut critiqué, outragé, soupçonné, calomnié. Les premières attaques vinrent de ses confrères. Un groupe de curés crut même devoir dénoncer à l'évêque de Belley, dans une let-

1. Voir notre volume : « *L'Evangile du Chef* », Edit. Spes, 7 fr.

tre collective, le zèle inconsidéré d'un de ses prêtres, dont l'incapacité faisait courir à la foi les plus grands périls. » Ces épreuves, le livre de M. l'abbé Trochu nous les montre persévérant, même à l'heure des grands triomphes. Singulier épisode, par exemple, que celui de cet excellent abbé Raymond, que M. Vianney a demandé comme vicaire (p. 550) et qui s'emploie à supplanter le thaumaturge. M. Raymond déloge de sa chambre le saint vieillard qui lui paya sa bourse de séminaire; prend sa place et le relègue dans une salle basse, lui signifiant, par là, sa retraite....

« Dieu veut votre œuvre », disait M. Vianney au V. P. *Chevrier*, « mais que de difficultés ! » En effet, l'œuvre du Prado, comme celle d'Ars, apparut à d'excellents prêtres un scandale qu'il fallait dénoncer. Le P. Chevrier eut à se disculper des accusations les plus graves : « J'avais honte de moi, écrira-t-il, et quand je voyais un prêtre, j'aurais voulu me cacher dans un trou ». Comme M. Vianney l'avait prévenu et avait prévenu Marie Jaricot, le P. Chevrier préviendra Mlle *Tamisier*, l'initiatrice des Congrès Eucharistiques. Il cultivera cette vocation en l'entraînant dans la voie de l'anéantissement : « Il faut n'être rien, lui redit-il; n'être plus soi, céder la place à Dieu. Quand vous serez convaincue de votre impuissance, de votre misère, quand vous resterez là comme un chien mort, alors vous serez dans le vrai... »

« Connaissez bien votre néant, répète le V. P. *Colin* à ses fils et à ses filles; tant que vous vous croirez capables de quelque chose, vous ne serez pas propre aux œuvres de Dieu. » Pour ancrer ce sentiment en l'âme de ses serviteurs, Dieu se sert d'instruments imprévus et d'autant plus efficaces. Il se servira, ici, du saint évêque de Belley, le supérieur, l'ami, le bienfaiteur du P. Colin. L'œuvre de celui-ci doit, par les Pères, les Frères, les Sœurs Maristes, couvrir le monde. Dieu le veut, et, néanmoins, Dieu paraît s'y opposer par l'autorité de Mgr Devie : « Que m'importe à moi ce but gigantesque? *Cette Société sera diocésaine !* » répète-t-il. Ce dur conflit meurtrira, sans la décourager, l'âme du P. Colin.

Tous ces grands ouvriers auraient signé ces paroles d'un des plus vaillants apôtres des temps modernes : *Saint Jean-Baptiste de la Salle*, le fondateur des Frères des Ecoles Chrétiennes : « Si Dieu, disait-il, à la fin de sa vie, en me montrant le bien que pouvait procurer cet Institut, m'eût aussi découvert les peines et les croix qui devaient l'accompagner, le courage m'eût manqué et je n'aurais

osé le toucher du bout du doigt, loin de m'en charger. » Quel effroyable calvaire, en effet, que le sien ! Persécuté, en plein siècle de Louis XIV, par les deux Corporations laïques de Maîtres patentés qui font saccager, piller, fermer ses écoles gratuites, dont la concurrence leur est redoutable ; calomnié par les Jansénistes, par les prêtres de Paris et de Marseille, par ses propres fils ; déposé par l'archevêque de Paris, le cardinal de Noailles ; abandonné par ses plus chers disciples qui fondent, avec son bien, des maisons rivales ; remplacé une seconde fois à la direction de sa Congrégation ; réfugié au Séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, il n'est rappelé, parmi les siens, que pour y mourir, après avoir bu, jusqu'à la lie, le calice de Gethsémani. Un frère servant ne va-t-il pas jusqu'à lui reprocher d'être « nourri dans la maison par charité, en qualité de pauvre prêtre, qui n'est plus bon à rien ? » Enfin, frappé par l'archevêque de Rouen, Mgr d'Aubigné, sur des imputations calomnieuses, il est, trois jours avant sa mort, âgé de 68 ans, privé du pouvoir de confesser. Il meurt ainsi, à Saint-Yvon, le Vendredi Saint 1719, récitant, une dernière fois, sa prière favorite : les Litanies de la Passion : « Qu'on est heureux, s'écrie-t-il, en son agonie, quand on a l'avantage de souffrir et de mourir pour avoir travaillé à gagner des âmes à Dieu ! »

« Heureux ! » et pourtant, dit son biographe Blain : « Par qui n'a-t-il point été raillé ou insulté, calomnié, persécuté, condamné, trahi ou abandonné ? Parents, amis, compatriotes, bienfaiteurs, protecteurs, supérieurs, directeurs même et ses propres enfants ; qui n'a point pris la pierre en main pour la lui jeter ? » A tous il a répondu : « Dieu soit loué ! Si c'est son œuvre, il en aura soin. » Dieu en a eu soin, parce qu'à la base, ce bon ouvrier avait mis la vraie pierre d'angle : « Hostia pro Hostia. » Hostie pour Hostie !

Formule, où doit se résumer la culture d'une vocation... « Après avoir tant de fois offert le Sacrifice du Christ à l'autel, dit saint Augustin, il ne reste plus au prêtre qu'à offrir le sacrifice de lui-même pour les âmes. » Or, où donc, si ce n'est à la Messe, par la Messe, le prêtre apprendra-t-il à prêcher cette loi et d'abord à la vivre ? « Le prêtre est un homme mangé », disait le P. Chevrier ; oui, mangé, comme l'hostie, mais après avoir été, comme elle, brisé. « Il faut bien se rappeler, écrit encore le P. Chevrier, dans « Le Véritable Disciple », que ce n'est que par la souffrance que

Notre-Seigneur a converti le monde, qu'il faut acheter la grâce par la souffrance, que celui qui ne souffre rien ne gagne rien. La souffrance est le partage du prêtre... La souffrance, c'est le cachet du véritable prêtre. » Sans le Christ, son Calvaire et sa Messe, pas de Rédempion ; sans le prêtre, pas de Christ : « Le prêtre c'est tout, continue le P. Chevrier. C'est Jésus-Christ sur la terre... Ah! 40.000 prêtres en France et la foi se perd! S'il y avait seulement 80 curés d'Ars, un par département... Oh ! que le Bon Dieu a besoin de bons prêtres pauvres ! » Pauvres d'eux-mêmes d'abord : « Il suffit que nos pieds touchent la terre, n'y mettons ni les mains, ni le cœur, ni la tête. »

*
* *

Tenir ce langage austère à des jeunes gens, pensera quelqu'un, n'est-ce point risquer de tuer des vocations en germe ; faire naître, non un attrait, mais une répulsion ; déraciner, au lieu de cultiver ? — Oui, si on conçoit la vocation comme un don humain, procédant de moyens humains, tendant à des fins humaines. Mais les prêtres que Jésus-Christ, l'Eglise réclament, pour les grandes moissons, ne sont point nés « du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu ». En de telles âmes, le Saint Sacrifice germera la vie de sacrifice, et, par elle, l'attrait divin, la volonté surnaturelle et persévérante du Sacerdoce. Bien mieux, dans la pensée de Dieu, la conversation quotidienne de la grande victime haussera son Ministre, son Continuateur, son autre lui-même, jusqu'à cet *enthousiasme* du sacrifice qui crée les Saints, les seuls conquérants dont les conquêtes demeurent.

— Je n'ai qu'une vie, songeait le jeune homme riche, en baissant la tête, quand, fixant sur lui son regard aimant, le Christ l'appela, « Vende Omnia », vends toutes les pauvres richesses et tu auras un trésor dans les cieux. — « Tout livrer, si j'avais deux vies, Maître, je pourrais vous donner la seconde, après avoir consacré la première à la douceur de vivre. Je n'en ai qu'une ; vous la donner, c'est tout sacrifier. Je la garde. » Et il s'en alla triste. Cette tristesse ne le quitta plus. Et sa tombe disparut, parmi celles de tant d'autres qui n'avaient pas su, par le sacrifice, vouer leur vie à l'immortalité.

— Nous, au contraire, s'écriera Pierre, l'humble pêcheur des Lacs de Galilée, nous avons tout quitté, pour vous suivre. Quelle sera notre récompense ? — Le ciel, là-haut, et un trône pour juger ceux qui donnèrent moins. Ici-bas, avec les persécutions... le centuple.

Le centuple ! Tandis que le temps dispersera la poussière sans gloire du jeune homme riche, demeuré prisonnier de sa richesse, ton sépulcre à toi, Pierre, sera glorieux ; le centuple ! ce sera, pour toi, comme pour tous mes prêtres, la joie d'appartenir à un ami qui ne trahit pas, qui récompense même un verre d'eau ; d'être mon collaborateur, de donner au monde la science qui sauve, le sang qui rachète, le pain qui nourrit jusqu'à l'immortalité ; la joie enfin et la paix que lèvent seuls le sacrifice et le don de soi : « In cruce totum constat[1]. »

ALBERT BESSIÈRES, S. J.

1. Les joies du renoncement ! Au lendemain de sa conversion, saint Augustin les chante en paroles de flamme : « O Christ, ô Jésus, mon soutien et mon rédempteur ! Quelles soudaines délices ne trouvai-je pas dans le renoncement aux délices des vanités ! En être quitté avait été ma crainte et les quitter était ma joie. Car vous les chassiez de chez moi, ô véritable, ô souveraine douceur ! Vous les chassiez et à leur place, vous entriez plus aimable que toute volupté..., plus éclatant que toute lumière..., plus élevé que toute grandeur.... Déjà mon esprit était libre du cuisant souci de parvenir aux honneurs et aux richesses, de rouler dans l'impureté des passions... ; et c'était un entretien tout familier avec vous, ô ma lumière, ô mon opulence, ô mon salut, Seigneur, mon Dieu ! »

Georges Duhamel et le problème du bonheur

à Henri Massis, cette étude qui voudrait faire lire la sienne.

« Personne n'a voulu ramasser la besace et le bâton de Tolstoï mourant. » Georges Duhamel les a ramassés sur le chemin : à vrai dire, la besace était vide ; il n'y trouva dans le fond qu'un peu d'optimisme, mais de cet optimisme « conscient, inlassable, douloureux qui est comme le dernier mot de l'expérience, qui comporte à la fois une acceptation et une décision habituelle. » Dès lors, Georges Duhamel s'est jugé assez riche pour faire des largesses.

Après la faillite de la civilisation, de l'intelligence spécialisée et industrialisée, il a voulu rappeler la leçon de Rousseau et de Tolstoï : l'amour de la nature, le goût des joies simples, il a voulu rendre à la vie intérieure sa place, et ce faisant, rendre au monde le bonheur, — le bonheur et la sainteté : car le bonheur est chose d'âme, et songer à son âme avec respect, avec persévérance, l'enrichir sans cesse, c'est pour Duhamel la sainteté.

*
* *

L'homme ne nous appartient pas : « Je désavoue, a-t-il dit, une certaine curiosité qui dédaigne les œuvres pour se satisfaire de clabaudages. L'image que les écrivains donnent de leur âme doit être acceptée, telle, comme objet de méditation. » A d'autres donc d'évoquer les paysages familiers à l'écrivain : — Créteil, la Marne riant au soleil d'été, un parc chargé de l'odeur des tilleuls, une bâtisse aux terrasses blanches, et dans « cette abbaye sans abbé », des moinillons laïques en quête de vie *unanime ;* — un laboratoire : et dans ce décor de verre et de porcelaine, Duhamel, le

docteur Duhamel, examinant quelque réaction ; — H. O. E, une baraque où flotte l'odeur de l'éther, des outils d'acier, la flamme bleue de l'alcool et parfois un cri ou un râle ; — la Maison blanche, près de Valmondois, des roses, des enfants, une rivière fantasque, un cadre de forêt : on pêche vainement la truite, on chasse inutilement la loutre, et l'on va voir profitablement le peintre d'à côté ; car le peintre, c'est Vlaminck. Il faut évoquer ces images, et les laisser évanouir. Car Duhamel est jaloux de ses trésors. Tout au plus faut-il noter qu'il a beaucoup voyagé (Tchécoslovaquie, Hollande, Russie, Angleterre), — que ce bon prosateur est aussi un poète, un homme de théâtre, — et puis, et surtout que son rêve est visité par mille réminiscences musicales « qui escortent son âme comme des personnes vigilantes et radieuses ». Le voilà pour nous réduit à douze volumes : nous ne retenons de lui que l'imprimé.

* * *

L'expérience unanimiste ne dura point : quatorze mois ! En dépit de l'inscription empruntée à Rabelais :

« Entrez, qu'on fonde ici la foi profonde »

à ces jeune gens manquait un credo. D'ailleurs le noble métier d'imprimeur qu'ils voulurent exercer ne suffit pas à les nourrir, les hivers étaient terribles : quand Duhamel se retira, il emmenait celle qui devait être sa femme, l'artiste Blanche Albane ; mais de l'aventure elle-même, il semble avoir été déçu, et l'on cite de lui ces mots : « J'avoue pour mon compte rechercher l'isolement et ne retenir des aventures unanimes que méfiance, ou regret, ou dégoût. » La guerre lui rendit le sens de l'invidu. *Civilisation*, *la Vie des Martyrs*, deux livres lourds de toute la détresse humaine : tout l'envers de la guerre. Plus rien, ni la blague affectée de *Gaspard*, ni la brutalité morne du *Feu*, ni les cadences officielles de l'éloquence académique : tous les déchets de l'immense usine à détruire. Rivaut, orgueilleux d'être un cas rare, le lieutenant Dauche qui garde localisée dans la cervelle, la balle qui le tuera subitement, le blessé de la moëlle qui divague et se souille. Vie d'hôpital, vie des martyrs : on ne peut y échapper. Le carnet aux souvenirs porte des dates différentes : Verdun, avril 1916, Nuits en

Artois, Sur la Somme : partout la même, l'identique souffrance humaine : « une souffrance douleuse et confuse où la mort travaillait à mettre de l'ordre ». Et pour marquer dans cet enfer le trait ridiculement odieux qui ne manque guère aux estampes de Callot, l'ironie qui s'accroche à tout ce qui n'est pas cette souffrance même. Ridicule la dame en vert qui parle de la guerre avec l'exaltation lyrique d'un poète lauréat. Ridicule M. Perrier-Langlade qui d'une visite aux salles ne rapporte que ce chiffre mystérieux et stupide : vingt-huit. Ridicule l'alcoolique M. Poisson qui ne peut mettre en règle ses états par la faute d'un mort inconnu. Ridicule surtout l'abbé Benezech dont les mains levées au ciel marquaient l'onction, et les molletières mi-boutonnées la débonnaireté. Dans cet enfer, Duhamel ne reconnaît pas d'autres dieux que ceux d'Anatole France : « Plus je songe à la vie humaine, plus je crois qu'il faut lui donner pour témoins et pour juges l'ironie et la pitié... l'une en souriant rend la vie aimable, l'autre qui pleure nous la rend sacrée. » La pitié allait aux individus : *vie des martyrs ;* l'ironie s'acharnait contre le système social, contre l'organisme « la formidable limace administrative qui régnait sur les rails, comme elle règne monstrueusement depuis les tranchées défoncées jusqu'aux magasins d'habillement des plus lointaines Pyrénées. » Cette organisation, cette réglementation, cette utilisation de la peine et de la douleur, c'est donc là leur *civilisation* : « On ne remonte pas une pente comme celle sur laquelle roule le monde et pourtant ! La civilisation, la vraie, j'y pense souvent. C'est, dans mon esprit, comme un chœur de voies harmonieuses chantant un hymne, c'est une statue de marbre sur une colline desséchée, c'est un homme qui dirait : « Aimez-vous les uns les autres » ou « Rendez le bien pour le mal ».

Voilà donc le problème de la souffrance, qui postule le divin médecin : « Un homme qui dirait : « aimez-vous ! » Mais Duhamel n'entend aucune voix répondre à sa prière. L'Eglise pour lui s'incarne dans l'abbé Benezech qui a l'esprit lent et la mâchoire majestueuse, un saint homme qui délaissé par sa clientèle dévote tourne au vieux garçon négligé. Son zèle est satisfait quand il a distribué de saintes médailles ou qu'il a donné le viatique à un blessé amoindri par la méningite. Il y a bien aussi les princes des prêtres ! Mais « les princes des prêtres ont trop d'intérêt dans le siècle ».

L'apologétique expérimentale que Pascal ne peut mettre en forme et qui pourtant est sensible au cœur, « éclate » aux cœurs, pourrait peut-être avoir quelque prise sur Georges Duhamel. D'où l'intérêt de son long dialogue avec Claudel. « Depuis plusieurs mois, il ne s'est passé un jour, pour moi, dont de longues heures n'aient été consacrées à la lecture, à la méditation de Claudel. J'affirme que je n'ai pas poursuivi cette étude avec une froide admiration et que nul enthousiasme n'est à la fois plus sincère et plus motivé que le mien ; mais je retourne et je répète avec tristesse les mots de Mesa : [illegible]

Il n'y a pas moyen de vous donner mon âme. » « Auditeur béant » qui sut oublier ses hésitations personnelles et tenta d'aborder « avec grande piété la certitude d'autrui », mais auditeur déçu, Duhamel écrit douloureusement : « J'écoute ces cris, j'écoute les accents de cette voix puissante et heureuse, je contemple cet homme en prière, et je sais qu'il faut m'écarter ; je m'écarte avec un cœur contracté, tourmenté par l'envie. »

Or quelle était donc la question que posait à son intercesseur cette âme inquiète : « l'œuvre de Claudel nous doit-elle prouver que l'acheminement vers Dieu est aussi le progrès vers la paix, vers la joie ? » Cette question que posait Duhamel à la veille de la guerre, quand il composait son Paul Claudel (1912)[1], il la posait encore au lendemain de la guerre, puisqu'il réimprime sans changement cet essai (1919) ; il la posait encore dans un ouvrage très simple, très intérieur, et pourtant très ardent, — une internelle consolation qui ne serait pas une imitation de Jésus-Christ ! Je veux parler de cette *Possession du monde*, lente méditation sur le monde en guerre, livre-journal des émotions et des pensées d'un combattant sans la foi, au cours des années 1917 et 1918.

On a beaucoup parlé déjà de ce livre : et parce qu'un livre, bon gré mal gré, n'existe pas en lui-même, mais s'enrichit et s'appauvrit de toutes les critiques et de tous les commentaires qui s'y at-

1. Je laisse à des théologiens le soin d'apprécier l'ardente méditation de Duhamel, sur 2 vers de l'Otage. Badilon dit : « O mon enfant, quoi de plus faible et de plus désarmé — Que Dieu, quand il ne peut rien sans nous », et Duhamel de commenter : « Qui peut méconnaître la sublime valeur d'une telle loi ?... Comme j'admire ce Dieu humain *qui est*, dans la mesure même où les hommes l'honorent, qui a besoin pour être grand de la grandeur et de la générosité des hommes. Un tel Dieu qui ne demande rien, qui n'exige rien, qui laisse à la créature cette horrible et accablante liberté, un tel Dieu est adorable en vérité qui s'abandonne aux mains des hommes ». Le subjectivisme de Duhamel trahit Claudel : mais l'accent est poignant.

tachent — le lierre participe à la vie de l'arbre, et l'arbre couvert de lierre, n'est plus l'arbre d'autrefois) — il faut tenir compte de l'étude, « un peu vive », que José Vincent en fit, il faut méditer aussi la synthèse philosophique et critique qu'Henri Massis tenta dans un de ses meilleurs *jugements* (2e série). A vrai dire, cette étude me semble un peu lourde pour le pèlerin qui s'en alla, par le monde, avec la besace et le bâton de Tolstoï, et dont l'humble sente traverse parfois la voie royale de la croix, parfois le chemin ardu et solitaire du stoïcisme. Duhamel a lu William James : faut-il pour autant affirmer que toute « son idéologie n'est qu'une paraphrase lyrique de James ». Si, de fait, l'expérience religieuse de W. James se réduit à l'optimisme qui donne une nouvelle saveur à la vie et suscite l'enthousiasme lyrique, à une conception de Dieu comme immanent à l'univers, et aux recettes de la *mind-cure*, on peut établir une équation entre Duhamel et W. James[1]. Cette équation vaudra ce que valent les équations algébriques : elle n'exprimera qu'un rapport abstrait, particulièrement décevant quand il s'agit d'un artiste et d'un réaliste de l'âme, c'est-à-dire d'un auteur doublement soucieux d'atteindre le caractère individuel. « La vérité, oui, *ma* vérité puisque je la reconnais, puisqu'elle me suffit, puisque je l'aime, puisqu'elle me réchauffe le cœur. »

Pour lui tout système tend à se réaliser en expérience : « Ce serait un louable effort que de ne plus écrire dans sa bibliothèque, mais bien dans une chambre aux murs nus. » Sans doute, la bibliothèque est abondamment meublée de livres, ils portent « toutes les marques d'une manipulation fréquente » (et ceci justifie la savante enquête de Massis) — mais la porte en reste close, et cela excuse ma modeste tentative : trouver Duhamel non dans sa bibliothèque, mais dans son cœur.

« Il m'a fallu dépasser le milieu de l'âge pour acquérir la certitude que le bonheur était le but de ma vie ». Le but c'est mal dire, mais encore le ressort, l'expression, l'essence : « la route et le but s'identifient », et dès l'abord, sont confondus les deux aspects du bonheur : bonheur de la foi qui découvre, de l'espérance qui excite,

1. Le rapprochement le plus frappant devrait porter, me semble-t-il, sur la Mind-Cure réduite à cette formule : « tu es délivré, éclairé, guéri dès maintenant si seulement tu le veux, bien plus si seulement tu t'en rends compte. En ton essence, tu es identique à Dieu : or Dieu va bien, donc tu vas bien ». Seulement la formule a été expurgée par Duhamel, et le mot Dieu ne s'y retrouve plus.

de l'amour qui souffre, bonheur de la contemplation qui possède, et de l'amour qui unit ! Au premier pas, Duhamel refuse déjà un au-delà : il lui faut trouver un bonheur actuel dans sa vie, il lui faut trouver sa vie actuelle dans son bonheur.

Le bonheur, ce ne sera d'ailleurs pas la jouissance ; ce ne sera pas la volupté, car elle n'est que le désordre délicieux. Le bonheur, ce sera la connaissance parfaite et profonde. Mais quelle connaissance peut suffire au bonheur de cet être insatiable qu'est notre cœur! Il faut apprendre à connaître, répond Duhamel, nos semblables, nos rêves transfigurés par les grands artistes, notre passé avec ses souvenirs, notre avenir avec ses espoirs, nos souffrances, notre désespérance, — enfin à certain jour, un concept, « mais ce sera peut-être celui de l'absolu ou de l'infini ». Vous vous récriez : à votre soif qui réclame la source scellée, on n'ouvre donc que le robinet vulgaire et égalitaire ! Eh oui ! Duhamel n'apporte rien de nouveau : il demande seulement de regarder autrement ! « Posséder le monde est affaire d'intensité dans la connaissance : on ne possède pas en surface, mais en profondeur. »

Connaître, c'est donc comprendre la nouveauté des êtres, c'est découvrir, substituer en soi au cliché, à l'étiquette imposée aux choses par notre habitude, le sens de la découverte ; c'est aimer aussi.

Dès lors la vie sera comme un art, mais cet art qui crée, qui renouvelle un aspect du monde : « L'art est le don suprême que les hommes se font de leur découverte, de leur richesse », et réciproquement, la vraie vie est le don artistique que l'homme créateur se fait à lui-même de ses découvertes et de ses richesses. Un jour de dénuement et de découragement, Duhamel aperçoit une simple bâche. « Elle était jaune et verte, de toile grossière. Sa couleur, ses plis, son aspect, les formes qu'elle voilait, enfin je ne sais quoi qui était en elle m'avertit que je pouvais vivre encore, que mes fautes m'étaient remises, que rien en moi n'était sans remède. » Une autre fois, un pont lui rend le même service. Tout l'univers est plein de significations profondes pour qui sait les déchiffrer[1].

Ne lui parlez donc plus d'introduction à la vie dévote (car dévouement suppose un être servi, aimé), mais bien d'introduction

1. On reconnaît là encore une idée chère à W. James, une sorte d'euphorie mystique envahissant brusquement la conscience : mais Duhamel a pu la retrouver chez Dostoïewki, chez Rousseau aussi (Voir les citations de Dostoïewski dans *Jugements*, II, 196).

à la vie lyrique (car le lyrisme tire tout de lui et du monde, et se borne à lui-même sans souffrir de ses limites, tant son exaltation est grande). Mais que deviendrai-je le jour où le monde m'enverra la douleur, où des profondeurs de mon être montera le découragement. Duhamel nous exhorte à faire de notre souffrance, une sanglante richesse, il nous exhorte aussi à prier, oraison singulière faite de contemplation et de désir jusqu'à ce que « par une voie mystérieuse le monde divin nous illumine d'un sourire intérieur ». Ne demandez point, d'ailleurs, le pourquoi de cette souffrance, le but de votre prière ! Il vous faut vous contenter de vous-même : « Boire est une petite chose, avoir soif est tout. » A Jésus qui murmure dans le cœur, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé », le disciple de Duhamel répond (passez-moi cette comparaison brutale) comme la précieuse de la comédie que l'union l'intéresse moins que l'aventure et que le roman semble bien tôt fini. José Vincent a bien raison de renvoyer notre moderne catéchiste aux *Pensées*, « livre impitoyable à l'orgueil de l'esprit ».

S'il faut évoquer ici le souvenir de W. James, je rappellerai plutôt sa distinction fameuse entre les tempéraments religieux « once and twice born ». Certains demandent une seconde naissance, aspirent à se débarrasser du péché, pour refaire une vie nouvelle. D'autres (ceux que Sellière appelle d'une manière choquante pour nous, mais singulièrement expressive, ceux qui ont le privilège d'une immaculée conception), d'autres n'ont pas le sens du péché : tel le Rousseau des dialogues qui adore le Dieu du cœur et du bonheur, « cette force consolante qui rapproche de l'homme tout ce qu'il désire », tel Maeterlinck, tous ceux qui ignorent la faute et recherchent dans la religiosité je ne sais quelle exaltation lyrique. Duhamel parle parfois de son péché, mais le péché pour lui semble se réduire à la faute commise contre son idéalisme esthétique : son optimisme décevant ignore le lent travail des germinations, la douleur des greffes, et ne veut voir que les épanouissements.

*
* *

Que ce livre ait pu être écrit aux veillées de garde, tandis que l'oreille percevait la respiration haletante des blessés, que cette idéologie optimiste ait pu défendre Duhamel de l'horreur constante, c'est ce que l'on s'explique mal. Voici soudain une nouvelle

épreuve. Le Cuib et le Tioup sont deux petits garçons qui harcèlent leur papa ! Grandeur et servitude paternelle. Peut-être à l'épreuve des faits et des âmes, le rêve de Duhamel consentira-t-il à se faire plus humain. Peut-être imposera-t-il silence à son vague idéal pour justifier le double rôle de médiateur et de justicier que lui impose la nature.

« Le bonheur de mes petits hommes, leur bonheur présent et futur, voilà ce qui m'occupe, voilà ce qui, en quelque mesure, dépend de moi. Mais la difficulté est partout. » Bon ! Nous allons peut-être trouver l'oiseau bleu ! « Espériez-vous trouver, dans mon petit livre, des exhortations, des conseils, des ordres ? Vous serez déçus : vous n'y trouverez que l'enseignement de la vie. » *Plaisirs et jeux*, l'enfance de ces petits hommes est délicieuse ! Ils auront été heureux ! Georges Duhamel leur a préparé des regrets pour tout l'avenir. Ils l'aimeront bien, leur papa ; ils se diront nous avons eu deux mamans !

Comme ce père a été égoïste : il a choisi la meilleure part.

***

La pitié et l'ironie, telles sont les deux inspiratrices de Duhamel. Devant le grand spectacle de la guerre, devant les enfants chéris, la pitié a pris le premier rôle, et l'ironie s'est faite vengeresse ou douloureuse. Mais le temps a marché, la vie est redevenue normale, je veux dire qu'à la souffrance étalée de la grande guerre a succédé la souffrance contenue, retenue, pudique. On ne souffre pas moins : on souffre en dedans maintenant. La pitié et l'ironie ont interverti leur rôle : c'est maintenant l'ironie qui mène le jeu : et les livres de Duhamel ne sont pas moins douloureux, — au contraire !

Ce que n'avaient pu faire les fils de sa chair, Salavin, le fils de son esprit, celui qui l'obsède, et dont il décrit la navrante destinée, l'a fait. Salavin, c'est vous, c'est moi. Français moyen, homme moyen, un peu médiocre, un peu égoïste, — pauvre d'énergie, riche en rêves ; la bonne moyenne, somme toute. Son plus grand tort (G. Duhamel ne nous le dit pas, mais c'est trop évident) — est d'avoir lu la Possession du monde. Imaginez un raté cherchant à pratiquer les belles maximes à la vie lyrique.

Le voici d'abord en conflit avec la machine sociale. Il cherche

une situation, n'en trouve pas, vit aux crochets de sa mère qui le gâte, fait la conquête d'une voisine, Marguerite, qui sera pour lui la femme la plus douce. Et cependant un orgueil survit à toutes ses déceptions. « Je suis quand même quelqu'un, quelqu'un ! » Parfois même il est visité de la grâce, je veux dire qu'il atteint au lyrisme. « Pendant une heure, j'eus confiance en moi. Je fis des sacrifices, j'accomplis enfin des actes dignes d'un homme véritable. Tout cela dans mon cœur, bien entendu. » Dans son cœur aussi, les passions, les désirs fous. « C'était une de ces imaginations qui trouvent leur satisfaction en elle-même. » Puis le découragement. « Je suis un ilote. Qui me donnera la liberté ? Qui me sauvera de la déchéance ? Qui pourra me rendre la grâce perdue ? » Ce morne roman du velléitaire prouverait-il qu'il n'est pas de possession du monde possible pour un Salavin ?

Il faudrait, dites-vous, l'intervention robuste d'un ami intelligent, équilibré, sain, pour sauver cet imaginatif qui se repaît de grands désirs. Désormais, ils seront deux : *deux hommes*, pour cheminer par la ville. Salavin passe par le grand enthousiasme : « il me connaît, et m'aime quand même. » Il connaît la joie d'être lui-même « sous le regard complice et stimulant d'un être qui aime, admire, exalte.. cher regard sans ironie, sans offensante pitié ». Cette amitié devient leur vie, leur lien, leur chaîne : Salavin reçoit partout et toujours, Salavin ne sait communiquer que son mal, son inquiétude, sa rancœur : or à la fin Salavin rompt brutalement. Echec et mat encore : l'aide fraternelle ne lui a pas réussi et pas davantage la vie ordinaire et réglée. Faut-il conclure avec lui : « il y a dans la déchéance une douceur que vous ne pouvez imaginer. »

Reste encore une expérience : les voies communes semblent impraticables à Salavin, il se trouve trop grand pour elles, il lui reste à prendre le chemin de la sainteté, et ce sera sa dernière expérience, celle dont il consignera quotidiennement les résultats dans un grand cahier : *le journal de Salavin*. Salavin à son ami avait dit un jour : « Il me manque des choses que tu ne peux me donner. — Et quoi donc ? — La paix, la joie, une âme immortelle, Dieu. » Salavin eut un sourire de pitié et dit encore : « Oui, ça eu quelque chose d'équivalent ! » L'équivalent d'un Dieu pour Salavin, la sainteté sans la foi, voilà donc le but choisi par cet être falot. Il lui faut partir de zéro, sans même la force de réaction du

repentir, et devenir un saint sous peine d'avoir manqué définitivement sa vie. « Nul choix : la sainteté ou le néant ! » Mais par un procédé identique, les grands désirs se heurtent à la mécanique quotidienne. Quand Salavin dit à sa mère qu'il voudrait être bon, elle lui demande s'il n'est pas souffrant ; quand il veut pratiquer la charité, il se fait exploiter par un bohême ! Quand il veut pallier les fautes de ses subordonnés, il se voit soupçonné par son patron. Le bien qu'il convoite reste inaccessible : quant au bien qui est à sa portée, il le dédaigne : discussions de ménage, séparation d'avec sa femme, la douce Marguerite qui a tout juste les réactions d'un chien couchant, tout cela ne vaut pas d'être noté dans le fameux journal.

Il lui faudrait une aide ou une foi. L'aide, il va la chercher dans les confessionnaux, il entreprend, avec des sanglots étouffés, le récit de sa vie, et il est interrompu par le prêtre qui lui fait remarquer le nombre de ceux qui attendent leur tour. Le pasteur protestant, lui, lui propose de faire sa psychanalyse et tranche ses débats de conscience par ce diagnostic définitif : « Vous êtes un schizoïde. » Un saint, seul un saint pourrait faire de Salavin un saint. Il le rencontre enfin, un prêtre de banlieue, un peu trépidant peut-être, mais qui consent à souffrir sa souffrance, à porter sa misère. Salavin en a peur et jamais ne retournera le voir ! Il ne veut pas être déchargé de son fardeau : « S'il en était ainsi, vraiment, s'il pouvait prendre sur lui tout cet écrasant fardeau, je trouverais juste aussi qu'il en eût tout le bénéfice. » Saladin veut garder les fardeaux et les bénéfices : il ne pourra jamais sortir de lui, ni par l'amitié, ni même par la foi. Qu'est-il en fin de compte ? « étoffe médiocre, ressorts douteux ». Après la crise de l'adolescence, « deux ou trois ans de plein orgueil, cinq ou six ans de romantisme, de désespoir métaphysique, et puis la vie au jour le jour, tous les problèmes dans l'armoire en attendant ». Pour conclusion, la foi n'est pas là. Cette foi, qu'il imagine un don arbitraire, il la veut bien, parfois il l'attend, là, dans la rue, devant le cinquième bec de gaz ou entre la boutique bleue et la boutique verte. Mais il ne fera pas les premiers pas ! « Je ne peux prier Dieu de me donner la foi puisque, pour prier Dieu, il faut d'abord avoir la foi. » Il se contente de cette médiocre chicane, et se laisse aller à ses velléités. Que veut-il donc au juste ? Il veut d'abord une présence, un Dieu sensible au cœur, taillé à ses mesures, qui pren-

ne place dans son personnel domestique à côté de sa mère indulgente, de sa femme trop bonne. « Ce n'est pas un dogme que je demande, c'est Dieu. » Il veut encore une seconde chance de bonheur : « Moi, une vie ne me suffit pas. Je demande l'éternité. Qu'on me la donne ce soir et je demanderai sans doute : « Mais après cette éternité... » Après ce mot-là, le cycle est achevé, Salavin peut mourir à l'hôpital, muré dans son lyrisme égoïste et désenchanté.

*
* *

L'épopée de Salavin réalise dans son amertume l'épreuve de la vie, pour ceux qui ont aspiré à la possession du monde. Elle semble auprès du chant de vie et de joie, ce déchant ironique que connut le moyen âge. Elle marque dans l'évolution de Duhamel la primauté de l'ironie sur la pitié.

Ironiques ces *Lettres au Patagon* où sont fouaillés tous nos ridicules français, nos orateurs, nos savants patentés, notre théâtre. Il est un point du moins qui aurait dû faire réfléchir Georges Duhamel : sous ce titre : « Sur quelques aventures de l'esprit », il étudie les courants de notre jeunesse. Ici Dada, témoignage de l'irrémédiable révolte contre les anciennes tables de la loi, contre les anciennes valeurs. Là, Tradition, le jeune homme qui est là et qui sait ce qu'il veut. « Je veux un corps de doctrine. » Duhamel ironise : « certitude toute faite, vérité incassable : contre le versement d'une cotisation, on lui délivrera le tout, avec diplôme, insigne et carte d'identité. » Telle est donc l'alternative : jacquerie intellectuelle ou embrigadement aveugle.

Contre cette anarchie, contre cette obéissance passive, Duhamel réclame le droit au doute actif, à la recherche aventureuse. « La vingtième année est merveilleuse et terrible. Elle réclame avec angoisse un corps de doctrine. Non, ce qu'il faut lui donner, c'est un instrument et une lumière. Une petite lampe et une pioche ? Est-ce là toute notre générosité ? Sans nul doute et rien de plus. »

*
* *

Que cette étude s'achève sur des antinomies, voilà sans doute qui ne peut déplaire à notre auteur.

Antinomie de la sensibilité qui cherche à instaurer son règne,

qui réclame le bonheur, et de l'intelligence qui lui oppose l'odieuse civilisation, lui impose la jouissance.

Antinomie de la pitié qui voudrait faire œuvre apostolique, et de l'ironie qui constate : « toutes choses sont à leur place dans ce monde misérable, même le pathétique déni d'un monde meilleur... Je renonce à imaginer que l'humanité pourrait être autre que nous la voyons. »

Antinomie en un mot entre les promesses et les réalisations de l'œuvre. Vous avez posé le problème du bonheur, vous en avez parlé avec l'accent profond des croyants, avec l'accent attendri des amis. La jeunesse, qui vous lit, vous demande à son tour la possession du monde, d'elle-même, de Dieu. Et soudain vous lui montrez le pitoyable Salavin, toutes les souffrances mesquines, toutes les déchéances, toutes les aigreurs, tous les échecs.

Georges Duhamel, qu'allez-vous faire pour Salavin ?

B. Amoudru.

Le P. Léonce de Grandmaison, S. J.

Dix jours ont passé sur la tombe du R. P. Léonce de Grandmaison. Depuis la mort du Père du Lac, arrivée il y a quinze ans, peut-être aucun religieux de son Ordre, en France, n'avait disparu dans un tel concert de sympathie et de vénération. Sur la tombe qui se fermait, des mains pieuses ont répandu des fleurs ; nous apporterons un simple et fidèle souvenir.

Sa carrière n'avait pas connu de déclin, et de longs jours pouvaient lui sembler promis ; il n'avait que cinquante-huit ans. Quarante ans de vie religieuse lui avaient fait une place à part dans le mouvement religieux de son temps, très particulièrement chez les jeunes, dont il fut un maître singulièrement écouté. Emporté en plein exercice d'une action intellectuelle bienfaisante, il laisse un grand vide et de multiples regrets.

Sa fine et haute nature le prédisposait à prendre avec les esprits les plus divers un contact dont les adversaires même se sont plu souvent à reconnaître la pénétrante justesse, comme aussi une influence dont plusieurs eurent la bonne grâce de ne se point défendre. Les dons du littérateur et de l'artiste s'alliaient chez lui, dans une mesur assez rare, aux dons du philosophe et du dialecticien. De bonne heure il avait trouvé sa voie, ou plutôt la sagesse de ses supérieurs la lui avait ouverte en l'appliquant à l'enseignement des sciences ecclésiastiques dans le scolasticat de l'Ordre. Les dix années de son professorat lui avaient permis d'acquérir un double trésor de connaissances techniques et d'expériences vécues ; sa psychologie fine et nuancée lui avait permis de pousser les unes et les autres dans des voies personnelles, au grand profit de nombreux disciples. Il remplit excellemment ce rôle d'excitateur intellectuel pour lequel il se sentait particulièrement doué. Très accueillant pour les jeunes initiatives, il savait les provoquer, les soutenir, les guider. Plus pressé

d'agir sur les âmes que de se survivre dans des écrits, il ne laisse pas derrière lui une œuvre littéraire très étendue ; mais combien d'ouvrages précieux sont issus de son influence ! Nommons le *Christus*, du P. Huby ; l'*Enchridion Patristicum* du P. Rouët de Journel. Tout récemment, il provoquait encore la réédition de la thèse doctorale du P. Rousselet, qu'il fit précéder d'une attachante biographie. Il avait pris une part très large au lancement et à l'organisation des *Semaines d'Ethnologie religieuse.*

La direction des *Etudes*, qu'il assuma en 1908 et conserva onze années consécutives, en des temps particulièrement durs, lui doit d'importants progrès et le germe des progrès ultérieurs. Il y poursuivit une contribution annoncée, dès avant les années de son professorat, par des articles d'une portée doctrinale considérable et d'une belle tenue littéraire. La crise moderniste, dénouée en 1907 par l'intervention décisive de Pie X, l'avait vu de bonne heure sur la brèche ; dans ses articles très « au point », les coryphées du mouvement ne se reconnurent pas battus, mais se sentirent compris. L'important article sur *Jésus-Christ* qu'il donna au *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique* (1915), et qui représente la substance de son enseignement théologique, demeure aujourd'hui sa principale œuvre écrite. Ce n'était, dans sa pensée, qu'une ébauche ; il n'a pas vu imprimés les deux volumes sur *Jésus-Christ* qui résument trente années de son effort intellectuel, et que des mains fraternelles nous donneront bientôt. La création des *Recherches de Science Religieuse* (1910), qu'il devait diriger jusqu'à sa mort, en allégeant les colonnes des *Etudes* d'un poids trop lourd pour le grand nombre des lecteurs, avait ouvert à un public plus restreint de larges horizons. L'alliance, chez le directeur, d'une formation doctrine solide et d'une ouverture d'esprit peu commune, fit la fortune du recueil, dont nous n'avons pas à détailler les mérites.

Entre temps, il se livrait à de multiples œuvres, en chaire, au confessionnal, dans sa chambre, où les visiteurs l'assiégeaient ; répondant aux consultations avec une bonne grâce souriante et une clairvoyance que des hommes profondément étrangers à nos croyances s'accordèrent souvent à louer. Le premier rang, parmi ces œuvres, appartient sans contredit à l'apostolat intellectuel près de la jeunesse, à laquelle il donna le meilleur de lui-même. Ce que lui doit le renouveau de la foi et de la pratique religieuse dans nos

grandes Ecoles d'une part, la formation chrétienne des éducatrices pour l'enseignement féminin d'autre part, est impossible à dire, et ne se révélera que par la difficulté de faire face aux besoins nés de sa mort. Dans les Congrès catholiques, il avait le coup d'œil juste, l'intervention prompte et heureuse.

Cet homme à l'esprit actif était essentiellement bon ; ce trait résume et explique l'œuvre et l'influence exercée. La charité de Jésus-Christ, pénétrant le trésor de connaissances acquises, dirigeant l'effort, nouant les relations, mettait le tout en valeur en vue du but apostolique. Il ignora la malveillance, et les causes les moins défendables n'avaient pas meilleur avocat d'office. On pouvait différer d'avis d'avec lui, préférer en certains cas une attitude plus tranchée, des procédés moins ondoyants ; on ne pouvait se refuser à reconnaître le principe surnaturel qui animait cette conduite religieuse. Les dernières paroles publiques que, déjà aux prises avec le mal, il adressa, comme Supérieur, aux religieux de sa communauté, furent un appel à l'union, dont certes le besoin ne se faisait pas actuellement sentir, mais qui jaillit spontanément de son cœur, et qui, semblable aux paroles du divin Maître après la Cène, donna à tel auditeur l'intuition fugitive d'un adieu. Douze jours après, c'était la mort imprévue, foudroyante. Le mot juste, et qui coupe court à toute réflexion humaine, a été dit par un ami très fidèle : Dieu connaît les siens et il les prend quand il veut.

ADHÉMAR D'ALÈS.

L'Actualité Religieuse

A PROPOS DE LA PERSECUTION MEXICAINE

Plus que jamais, la persécution sévit au Mexique. Nous apprenions dernièrement qu'un prêtre avait été exécuté, que six catholiques avaient été fusillés à Guadalajara, dans des conditions particulièrement atroces; nous apprenions aussi que le général Calles, incapable de maintenir l'ordre et la sécurité dans le pays dont il est le chef responsable, avait eu le cynisme et la mauvaise foi de prétendre que l'attentat contre le train de Guadalajara avait été ordonné par l'épiscopat: sous ce prétexte, six prélats, dont le vénérable archevêque de Mexico, Mgr Mora y del Rio, ont été expulsés du territoire mexicain. Nous ne reviendrons pas sur les événements qui ont immédiatement précédé; le public catholique français les connaît par les excellents articles du R. P. Dudon dans les *Etudes*[1]. Ce que l'on sait peut-être moins, c'est qu'il faut remonter à 1913 pour trouver les origines de la persécution actuelle. Nous recevons sur cette période de l'histoire religieuse du Mexique un certain nombre de renseignements que les lecteurs de la *Revue Apologétique* nous sauront sans doute gré de résumer à leur intention.

***

C'est, en effet, le développement extraordinaire des organisations catholiques depuis 1900 qui amena les partisans de Carranza, en

1. *Le chaos mexicain*, *Etudes*, 20 novembre 1925, p. 471-482 — *La Persécution religieuse au Mexique*. — *Mascarades et brutalités*, 5 mai 1926, p. 310-328. — *Les tyrannies mexicaines*, 20 juillet 1926, p. 230-239. — *Au Mexique. La résistance à la tyrannie*, 5 novembre 1926, p. 299-312. — *Au Mexique. Lois Calles, lettres épiscopales. La guerre civile*, 5 février 1927, p. 278-295. — On doit lire aussi l'Encyclique *Iniquis afflictisque*, du 18 novembre 1926, dont une traduction française a paru dans la *Documentation Catholique* du 26 mars 1927.

1913, à confondre la cause du catholicisme avec celle du gouvernement contre lequel ils se soulevaient, et c'est ce qui explique d'une part les actes de vandalisme des révolutionnaires, et d'autre part les dispositions sectaires de la Constitution de 1917, promulguée par Carranza, nous verrons dans quelles conditions.

De 1900 à 1913, l'activité des catholiques mexicains avait été très grande; sans doute, ils s'étaient tenus en dehors de toute politique; mais les écoles primaires et secondaires s'étaient multipliées, ainsi que les coopératives et les œuvres de bienfaisance; on avait étudié, au cours de semaines ou de congrès sociaux (Tulancingo, León, Guadalajara, Zamora), les principaux problèmes agricoles et industriels. A la chute de Porfirio Díaz, en 1910, s'était constitué le *parti national catholique politique*, qui, en six mois, avait atteint un grand développement; ce parti publia des revues sociales, organisa des syndicats ouvriers, fit voter dans l'Etat de Jalisco des lois sociales très importantes. Le mouvement s'est continué, d'ailleurs, après 1913, puisque c'est en 1914 que, spontanément, le peuple mexicain se consacra au Sacré-Cœur de Jésus; à cette occasion, de grandes fêtes eurent lieu à Mexico, le 11 juin 1914. Peu après, sous l'aiguillon de la persécution, se fondèrent d'autres organismes, comme *l'Association Catholique de la Jeunesse Mexicaine*, *la Confédération Nationale Catholique du Travail*, *l'Union des Dames Catholiques*, et enfin la *Ligue Nationale pour la Défense de la Liberté Religieuse*, qui se trouve aujourd'hui à la tête de la résistance contre Calles[1]. Enfin, le 12 janvier 1923, on posa la première pierre du monument au Christ-Roi, sur le Cubilete, une montagne qui est le centre géographique du Mexique et se trouve fort loin de tout; néanmoins, 60.000 fidèles assistèrent à cette cérémonie, qui provoqua l'expulsion du Délégué Apostolique Mgr Filippi; c'est là, croit-on, que l'on entendit pour la première fois dans le monde le cri de « Vive le Christ-Roi ! », qui fut poussé au lever du soleil par Mgr Valverde Téllez, évêque de León.

Entre temps — nous n'avons pas voulu scinder cet exposé sommaire et forcément incomplet du mouvement catholique au Mexi-

1. Dans un article sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, le R. P. Bruno Theas donne sur ces organisations les indications suivantes (p. 167, n° 1) : l'*A. C. J. M.* existe dans 25 diocèses, avec 16 comités diocésains et 181 groupes locaux ; l'*U. D. C.* existe dans 30 diocèses, avec 186 groupes, dont 30 régionaux, et 19.523 adhérentes ; la *C. N. C. T.* groupe 219 syndicats. Les Chevaliers de Colomb compteraient 45 conseils et 5.000 membres. Il est bon de rappeler qu'il y a au Mexique 33 diocèses.

que, — entre temps s'était placée la promulgation de la Constitution de 1917, réaction de défense, si l'on peut dire, de révolutionnaires apeurés devant la prospérité du catholicisme. On en connaît suffisamment, par les revues et les journaux, les dispositions essentiellement « laïques », que Calles a prétendu appliquer, en les aggravant d'ailleurs par la loi plus « laïque » encore du 2 juillet 1926. Ce qu'il est bon de rappeler, c'est que cette prétendue constitution n'a jamais été réellement soumise à l'agrément du peuple mexicain. Voici, en effet, comment elle est née. En 1914, après avoir dévasté la plus grande partie du Mexique, Carranza fit imprimer ses décrets et ses ordres, et ce sont ces décrets et ces ordres qui, réunis en corps par la suite, sont connus sous le nom de Constitution de 1917; cette fameuse constitution n'est que le recueil des décrets d'un dictateur. Sans doute, Carranza promit de les soumettre au peuple mexicain quand la paix serait rétablie : il devait convoquer un Congrès constituant, élu au suffrage universel, et qui aurait pour mission d'incorporer aux lois constitutionnelles les mesures prises pendant la révolution. Il y eut donc des élections le 15 septembre 1916 ; mais ce ne furent, comme bien souvent, qu'une comédie; on empêcha presque tous les électeurs de voter, puisque 3 % seulement, affirme-t-on, purent accomplir leur devoir civique; d'ailleurs, ne pouvaient être candidats que les gens capables de prouver qu'ils avaient apporté une aide matérielle à la révolution de Carranza[1]. C'est ainsi que passa la Constitution de 1917, dite aussi Constitution de Querétaro, de la ville où elle fut votée par le Congrès Carranziste.

⁂

Ce mouvement catholique, qui a provoqué la persécution et de Carranza et de Calles, on a contesté son importance, et même on a contesté la vitalité spirituelle du pays tout entier. Plus exactement, c'est un religieux espagnol, le R. P. Bruno Ibeas, O. S. A., qui a contesté cette vitalité et l'importance de ce mouvement[2]. Ici, il nous faut résumer une polémique récente, d'ailleurs fort courtoise, car elle ne manque pas d'intérêt. Le P. Bruno Ibeas fait d'abord obser-

1. Voir le tract des Chevaliers de Colomb, *The United States Constitution and Its Mexican Travesty*, New Haven, Conn., 1926.
2. *La cuestion religiosa en Méjico*, dans *España y América*, Madrid, 1er novembre 1926, p. 161-171.

ver qu'il est invraisemblable qu'un despote, si téméraire soit-il, ose défier les sentiments religieux d'un peuple aussi énergique que le peuple mexicain, s'il n'est pas soutenu par une bonne partie de l'opinion. C'est que le Mexique ne serait guère catholique que de nom; le P. Bruno Ibeas rappelle qu'il y a une grande part de superstition dans la foi de l'Indien mexicain, et que, d'après les déclarations faites en 1924 à un rédacteur du *Telegraaf* d'Amsterdam par l'archevêque de Michoacan, Mgr Leopoldo Ruiz y Flores, la proportion des vrais catholiques au Mexique, par rapport à la totalité des baptisés, ne dépasserait pas 20 %[1]; et le P. Ibeas calcule que les catholiques vraiment actifs ne doivent pas dépasser 40.000 Cette inertie ou cette indifférence de gens qui ne vivent pas réellement leur foi explique toute la tradition anticléricale du Mexique, les lois antireligieuses de Santa-Ana en 1833, le jacobinisme de la Constitution de 1857, celui de Juárez, celui de Maximilien...

Un religieux des Ecoles Pies, le R. P. Enrique Centellés, récemment rentré du Mexique après un long séjour, a cru devoir réfuter les affirmations du P. Ibeas[2] : « Si, par vitalité catholique, dit-il, « le P. Ibeas entend une organisation politico-sociale capable d'op- « poser, avec des chances de succès, une résistance active au gou- « vernement mexicain, je suis du même avis que lui. Il n'y a pas « actuellement au Mexique et il ne peut pas y avoir pour le moment « de parti catholique ou conservateur organisé comme il faut et « suffisamment fort; et c'est un mal qui vient de loin ». On n'a pas encore pardonné aux conservateurs, que l'on confond avec les catholiques, d'avoir livré le Mexique à un étranger, Maximilien, appuyé par un autre étranger, Napoléon III; les gens « de gauche » — on sait qu'il n'est pire nationalisme que celui des Jacobins — n'ont donc point cessé de présenter les catholiques comme de mauvais patriotes; et ce genre d'argument a une prise facile sur les foules, volontiers xénophobes. Mais le P. Centellés proteste quand il entend qualifier le peuple mexicain de superstitieux. Il fait remarquer que les déclarations de l'archevêque de Michoacán ont été démenties. Il fait appel au témoignage du R. P. Mariano Cuevas, S. J., l'historien de l'Eglise au Mexique, qui, sous le pseudonyme de G.-M.

1. Le P. Dudon a également fait état de ces déclarations (*Etudes*, 5 mai 1926, p. 327), qui furent démenties par la suite. Voir plus loin.

2. *La persecucion religiosa en Méjico*, dans la *Revista Calasancia*, Madrid, 27 mars 1927, p. 148-167. Le P. Centellès n'a pas connu le texte intégral de l'article du P. Ibeas. Il n'en a lu que des extraits cités par un hebdomadaire de la Havane.

Rios, s'exprime ainsi après une visite au sanctuaire de la Vierge de San-Juan de los Lagos : « Le prédicateur n'a pas eu beaucoup d'im-« pressions, il n'en a eu qu'une, une seule, qui résume tout ce qu'on « voit dans les pèlerinages ; un peuple, une race qui affronte tant « de fatigues pour l'amour de la Mère de Dieu, qui espère tant d'elle « et l'aime tant, ne peut manquer d'avoir encore des racines bien « profondes dans l'ordre surnaturel. C'est un arbre qui, bien taillé, « bien arrosé et bien soutenu, donnera encore beaucoup de fleurs « et des fruits très doux, tous les fruits que l'on peut attendre du « *pius credulitatis affectus* dont parlent les théologiens, fruits bé-« nis par les mains très saintes de Marie. »

D'ailleurs, les poussées anticléricales dont parle le P. Bruno Ibeas n'ont pas été sans provoquer de résistance; le P. Centellés reconnaît du reste que cette résistance n'a pas été heureuse. Mais cette persécution latente avait l'avantage de tenir les catholiques en haleine, si l'on peut dire. Le P. Centellés estime que la période la plus mauvaise pour la vie spirituelle du Mexique a été la longue présidence de Porfirio Díaz (1884-1910); la paix et la prospérité que le dictateur donna au Mexique firent tomber les catholiques dans une sorte de torpeur, dont leurs ennemis profitèrent pour pousser plus vigoureusement leur travail de déchristianisation. Le P. Centellés préfère de beaucoup les quelque quinze ans qui ont séparé la révolution de Madero de l'avènement de Calles, pendant lesquels les catholiques n'ont pas craint de se montrer et d'agir; il serait donc à peu près d'accord, sur ce point, avec l'auteur des informations que nous résumions au début de cette chronique. Et le P. Centellés insiste encore sur la foi très simple, mais très profonde des Indiens mexicains : « Incapables dans leur ignorance, dit-il, de comprendre « la religion d'une façon abstraite, peut-être la bornent-ils à des « pratiques pieuses mêlées de certaines superstitions ; mais comme « le fond est orthodoxe et que leur vie patriarcale a pour base les « commandements de Dieu et une vénération pour le prêtre qui « touche à l'idolâtrie, nous pouvons affirmer que Dieu se com-« plaît en leurs œuvres... »

*
* *

De loin et sans informations suffisantes, il est difficile de prendre parti en matière aussi délicate. Du reste, on a l'impression que, en partie tout au moins, il y a, entre le P. Bruno Ibeas et le P.

Centellés, un simple malentendu ; peut-être ne sont-ils pas aussi loin l'un de l'autre qu'ils le croient. Ce qui est certain, c'est que, pareil en cela à presque tous les autres pays latins — on ne peut excepter, semble-t-il, que l'Italie, l'Espagne et la Colombie, où le Christ est encore roi sans conteste, — le Mexique est partagé entre deux tendances hostiles, la vieille tradition catholique que lui ont apportée les admirables missionnaires du xvi[e] siècle, et l'idéologie antichrétienne dont la France révolutionnaire a si libéralement empoisonné le monde. Car, dès la fin du dix-huitième siècle, et même plus tôt sur certains points, les idées des Encyclopédistes se sont répandues avec une rapidité extraordinaire dans l'Amérique espagnole, nullement soumise alors à la cruelle tyrannie que l'on nous dépeint si gratuitement. Mais il s'est passé ce phénomène singulier que, tandis qu'en Europe l'esprit des révolutionnaires les plus ardents évoluait quelque peu, tandis que, pour le moins, les formes et les apparences changeaient, les hommes « de gauche », en Amérique, n'ont guère bougé: en 1927, ils sont encore fidèles, pour la plupart, non seulement à la mystique, mais aux formules et aux modes des années 1789-1794[1]. C'est ainsi que le général Plutarco-Elías Calles — les prénoms seuls sont tout un programme — emploie volontiers le vocabulaire des « philosophes « et des grands hommes de 93 : il lutte pour la lumière contre les ténèbres. Ce langage, bien qu'il ne soit pas tout à fait inconnu de nos francs-maçons, paraît aujourd'hui bien archaïque. Plutarco-Elías Calles n'est évidemment pas un homme du « nouveau moyen âge ». Mais cette attitude « éclairée » lui vaut la sympathie des libéraux de tous les pays.

Il joue de celle-ci, d'ailleurs, avec habileté, car il est passé maître en matière de propagande, comme son prédécesseur le général Obregón. Ses ministres à l'étranger ont répandu sur la situation du Mexique, des informations les plus fantaisistes[2]. Ce fut le cas

1. Si l'on veut avoir une idée de l'état d'esprit des anticléricaux mexicains les plus modérés et les moins sectaires, on pourra lire dans la *Revue de l'Amérique Latine* du 1[er] mars 1926 (p. 270-276), l'article de M. André Montserrat intitulé *José Vasconcelos contre Saint Thomas d'Aquin* et la réponse de M. José Vasconcelos ; M. Vasconcelos, ancien ministre de l'Instruction Publique du général Obregon, déplore l'athéisme : il a par ailleurs assez de bon sens et de bonne foi pour admirer l'œuvre des missionnaires au Mexique ; mais il écrit que « le Christ était plus près du tourmenté Karl Marx que de l'illuminé Thomas d'Aquin ».

2. Sur les déclarations du ministre du Mexique à Madrid, le poète Enrique González Martínez, voir la brochure de D. Antonio Ma. Sanz Cerrada, curé de Mixcoac. D. F., *Las Catacumbas en Méjico o la Tirania Bolchevi-*

en Espagne où tandis que le Directoire, de peur de troubler ses bonnes relations avec le Mexique, contraignait au silence les journaux catholiques, les organes de gauche, tel le *Heraldo de Madrid*, publiaient sur les événements du Mexique des informations d'une mauvaise foi révoltante. Le général Calles a encore utilisé la défiance, trop justifiée, il faut bien le dire, de certains écrivains à l'égard de l'impérialisme yankee pour faire croire que toutes les nouvelles transmises par les Etats-Unis — car la presse mexicaine est muselée — sont pure fantaisie; et c'est ce qui explique qu'un journaliste de bonne foi, comme M. Louis Guilaine, ait pu se faire, dans le *Temps*, l'apologiste de sa politique[1]. Mais cette tactique a été démasquée par M. Martin Luis Guzman dans la *Prensa*, le journal de la colonie mexicaine de San-Antonio (Texas)[2]. M. Martin Luis Guzman affirme avec force que les informations nord-américaines sur la persécution sont généralement exactes, et souvent même au-dessous de la vérité; et il fait ressortir ce que cette incrédulité de l'étranger a de cruel pour les Mexicains : « Ce qui est le plus à nous, dit-il, notre malheur, on « nous le nie. Nous souffrons, et l'on croit que nous sommes en « train de rire ».

L'incrédulité de l'étranger s'explique avec d'autant plus de facilité que Calles et ses collaborateurs excellent à se présenter au dehors comme des gens d'une culture raffinée; on a entrepris sous

que, Los Angeles, 1926, p. 36 sq. Cette brochure, malgré son allure de pamphlet, mériterait d'être traduite, au moins en partie. Elle n'est, d'ailleurs, qu'un extrait d'un ouvrage d'ensemble, *La persecucion religiosa en Méjico*, dont l'auteur, réfugié aux Etats-Unis, annonce la publication prochaine.

1. Voir son article *La crise centre-américaine*, dans le *Temps* du 8 février 1927, et entre autres ces lignes : « Quant à la persécution religieuse, il convient d'en prendre et surtout d'en laisser dans les informations sensationnelles et tendancieuses venant de New-York. La séparation de l'Eglise et de l'Etat et le droit de propriété de la nation sur les biens ecclésiastiques remontent bien avant la révolution de 1910. La Constitution de 1917 et les lois organiques ne font que les rendre complètement effectifs et les appliquer strictement en y ajoutant une disposition qui oblige le clergé, en grande partie espagnol, à fournir aux autorités la liste de tous les desservants de paroisses. Le clergé est en rébellion contre ces lois. L'Eglise crie contre la séparation comme elle a crié au Brésil où elle se trouve fort bien de ce régime. Le gouvernement révolutionnaire a pu manquer de doigté et de mesure, mais il est inadmissible que le président Calles puisse commettre la faute insigne de persécuter la religion catholique, qui est un des plus puissants éléments de conservation nationale, et de faire ainsi le jeu des puritains du Nord ». Cette conclusion ne manque pas de naïveté ; et le reste révèle une information bien unilatérale.

2. L'article, intitulé *no se nos calumnia*, est daté de Paris, janvier 1927; la coupure que nous avons entre les mains ne porte pas de date, mais elle est vraisemblablement du mois de février suivant.

les auspices du gouvernement une collection de luxueuses monographies consacrées aux églises de Mexico, et on les répand à profusion dans les milieux intellectuels, où beaucoup se mettent aussitôt à chanter les louanges de ces grands protecteurs de la science; mais cela ne fait pas oublier que le gouvernement Calles porte aux monuments religieux un intérêt qui n'est ni aussi pur ni aussi archéologique. De même, M. Paul Morand, dans ses impressions du Mexique, nous présente le ministre Genaro Estrada comme le prototype du dilettante, amateur d'éditions de luxe et lecteur du dernier roman parisien[1]. Mais cela ne peut tromper que ceux qui prennent le dilettantisme pour une vertu.

Si le président Calles a une lourde responsabilité devant Dieu, celle qu'il a devant son pays n'est pas moindre, non seulement parce qu'il a provoqué la guerre civile, mais encore parce qu'il fraie le chemin à l'impérialisme nord-américain. Jusqu'ici, on avait toujours considéré le Mexique comme le boulevard du catholicisme et de la latinité — les deux choses en Amérique se trouvent confondues — en face du protestantisme anglo-saxon. Mais le général Calles, en dépit des apparences, a rompu avec cette tradition. Sans doute, les catholiques ne désirent point cette intervention yankee dont on a tant parlé : aux Etats-Unis, les évêques, dans leur belle circulaire sur les événements du Mexique, ont déclaré qu'ils n'en étaient point partisans[2], et les Chevaliers de Colomb se sont montrés aussi catégoriques[3] ; au Mexique, voici comme s'expriment les catholiques : « Ni le peuple ni le clergé mexicain ne désirent l'in-« tervention américaine; nous ne la demandons pas; ce que nous « demandons en suppliant, c'est la non-intervention, c'est que les « Américains ne s'occupent pas de nos affaires, car c'est leur inter-« vention dans les affaires du Mexique qui nous fait du tort depuis « longtemps. Ce que nous demandons, c'est qu'on nous laisse tran-« quilles[4]. » Nous avons eu ailleurs l'occasion de dire (qu'on nous excuse de nous citer nous-même) combien il faut se défier de l'im-

1. Voir les *Annales* du 1er mai 1927.
2. On trouvera dans la *Documentation Catholique* du 26 mars 1927 la traduction de cet admirable document.
3. Voici ce qu'ils disent à la fin de leur tract : The Knights of Columbus do not urge intervention in Mexico. The Knights of Columbus do not plead for United States'help for the Catholic Church of Mexico... The Knights of Columbus do not desire intervention in Mexico, etc.. »
4. Cité par le P. Bruno Ibeas, p. 170, n° 1. *Sur la responsabilité des Etats-Unis dans la persécution mexicaine*, voir l'article de Mgr Curley, archevêque de Baltimore, dans le *Bulletin Catholique International*, 1er décembre 1926, p. 241-253.

périalisme de Washington, qui ne recule devant aucun procédé[1], et que, dans l'état actuel des choses, une intervention nord-américaine serait funeste non seulement à l'indépendance mexicaine, cela va sans dire, mais en même temps au catholicisme[2].

Il faut se rappeler que Th. Roosevelt, comme on lui demandait s'il jugeait possible l'*américanisation* de l'Amérique Latine, répondit: « Je crois que ce sera une chose longue et difficile, aussi longtemps que ces pays resteront catholiques ». De fait, on est un peu inquiet lorsque l'on constate les progrès du protestantisme dans les pays contrôlés par les Etats-Unis et dans ceux où ils exercent une influence prépondérante : au Mexique même, on compte 960 missionnaires protestants[3]. Et le général Calles, par haine contre l'Eglise, encourage leur activité. Ainsi, tandis qu'il prétend tenir tête aux exigences yankees sur le terrain économique, il favorise la pénétration pacifique des Etats-Unis; par une persécution qui contraint une foule de Mexicains à s'exiler, par ses exécutions innombrables, par le banditisme qu'il laisse prospérer, par toutes les horreurs de la guerre civile qu'il a déchaînée, il diminue dès maintenant la résistance que son pays pourrait opposer à une intervention étrangère : et à cette intervention même, il fournit, par son incapacité, ses folies et ses cruautés, un si beau prétexte que beaucoup risqueraient de se laisser tromper et d'applaudir. Le Mexique, pourtant, mérite un meilleur sort.

Mai 1927. Robert Ricard.

1. *L'impérialisme des Etats-Unis dans les Antilles et en Amérique Centrale*, dans la *Revue des Jeunes*, 10 octobre 1925, p. 44-70.

2. Cf. *Bulletin Catholique International*, 1er novembre 1926, p. 233-236. Cette lettre à M. Maurice Vaussard a été reprise et favorablement commentée, par M. Blanco-Fombona, dans *El-Sol*, de Madrid, du 13 mars 1927, sous le titre de *Católicos de Francia y el caso de Méjico* : nous sommes reconnaissant à l'illustre romancier vénézuélien de tant de bienveillance, mais nous craignons qu'il n'ait pas posé la question sur son véritable plan et nous regrettons qu'il ne semble pas croire à la sincérité des catholiques nord-américains.

3. Cf. Luis Remy y Valdivieso, *Le protestantisme en Amérique Latine, dans Les Carnets de l'Aucam* (Louvain, Association Universitaire Catholique pour l'aide aux missions), 2e série, n° 4, p. 80-88.

DE L'ECOLE CENTRALE AU SACERDOCE

M. Georges Guy-Grand, secrétaire général de la Section de Philosophie à l'Ecole des Hautes Etudes Sociales, avait organisé cette année une série de cours, sur « quelques aspects actuels du problème religieux », *pour lesquels il avait fait appel à la collaboration de représentants des diverses Eglises ou écoles philosophiques. Après quatre premières séances contradictoires ayant trait au Renouveau religieux d'après-guerre, la discussion fut engagée sur* « Ce qu'il faut entendre par l'Expérience religieuse ». *C'est à cette 5e séance qu'a été donné l'exposé ci-dessous, demandé à M. l'Abbé J. R. par M. Guy-Grand.*

M. Guy-Grand m'a demandé un exposé sur « L'Expérience qui (m') a conduit de l'Ecole Centrale à la prêtrise ».

Celui que j'apporterai sera très restreint : il faudrait être un Newman pour donner un « témoignage » complet et nuancé comme l'*Apologia pro Vita sua*. Au reste, Newman ne s'est jamais proposé de faire tenir une exposition adéquate de son expérience religieuse dans un entretien d'une demi-heure.

Je n'ai pas à faire de confidences bien surprenantes : aucune de ces grâces qu'on qualifie d'extraordinaires ne m'a été départie ; je ne suis pas même un converti, ayant toujours été catholique et catholique pratiquant. Dans son fond, ma vocation ressemble à toutes les vocations sacerdotales. La seule de ses caractéristiques qui offre quelque originalité, c'est un détour de plusieurs années passées dans l'industrie avant mon entrée au Séminaire ; encore ne faudrait-il pas exagérer la rareté de ce trait, surtout à notre époque, où les vocations tardives, ou simplement retardées, sont relativement nombreuses. Et justement, ne pouvant tout dire aujourd'hui, j'ai choisi dans mon expérience un point particulier que je retrouve dans celle de plusieurs de mes confrères, anciens ingénieurs, anciens professeurs et anciens officiers : je tâcherai de vous montrer comment le sens de mes responsabilités professionnelles et la pratique d'un modeste apostolat ont pu influer sur mon orientation définitive.

A ma sortie de l'Ecole Centrale, j'entre comme ingénieur au C... je m'excuse de préciser ainsi, mais il peut être utile de vous faire connaître un peu le milieu où ma vocation s'est « cristallisée ».

Ce milieu, dans lequel je suis né et auquel ma famille appartient depuis longtemps, je le connais très bien et j'y suis très connu. Le C.., n'est d'ailleurs pas une usine comme les autres, c'est une Ville-Usine ; l'Usine y est le centre de tout, et soit directement, soit indirectement, ses dirigeants sont amenés à exercer leur autorité sur des terrains qui ne relèvent que de très loin de l'Economique : question de géographie et aussi de traditions. Toujours est-il que ces conditions sont extrêmement propices, pour un ingénieur, à l'acquisition et à l'exercice d'une influence très étendue. En fait, je me trouve vite en face de possibilités d'action qu'on peut dire exceptionnelles, possibilités d'action qui ne se découvrent que lentement à mes collègues non originaires du pays et dont les ingénieurs exerçant dans d'autres régions — Paris et la banlieue par exemple — ne peuvent guère soupçonner l'ampleur ni la complexité.

J'ai toujours considéré — conviction et inclination — qu'un chef d'industrie, si modeste soit-il, ne peut — ni surtout ne doit — limiter ses préoccupations au rendement matériel de l'atelier. Il n'a pas à faire à des machines seulement, mais à des hommes, et son constant souci doit être d'abord — à l'encontre des errements apportés par certains systèmes d'organisation bons en soi, mais dont l'application se trouve parfois trop poussée — son constant souci, dis-je, doit être de conserver à l'exercice de la profession un caractère *humain*. Il faut que l'ouvrier puisse, dans son travail même, et dans une certaine mesure tout au moins — la mesure compatible avec la discipline générale et les rigueurs de la concurrence — faire jouer son intelligence, son esprit d'initiative et sa volonté. Il est donc indispensable d'humaniser la profession. Or, qui dit *humaniser* dit *moraliser*. La valeur morale de l'ouvrier entre vite en ligne de compte, dès qu'on serre un peu le problème, et même à l'ingénieur qui prétendrait délibérément se limiter au point de vue économique, la question morale se poserait rapidement sous une forme ou sous une autre. D'ailleurs, que faudrait-il penser d'un dirigeant qui ne se soucierait pas des conditions de moralité dans lesquelles s'accomplit le travail de ses subordonnés — qui, par exemple, choisirait, sans tenir compte de l'honnêteté des mœurs, le chef de son atelier d'apprentis, ou qui organiserait ses équipes sans se soucier de certaines promiscuités ?

Il y a plus : les portes de l'usine franchies, un ingénieur doit-il

se désintéresser totalement de ce que deviennent ses ouvriers ? Peut-être pourrait-on envisager théoriquement une organisation de la « cité » légitimant ou même postulant une telle cloison étanche. En tout cas, ce n'était pas possible à l'usine où je débutais.

Sous l'influence de ces préoccupations, j'en viens donc très rapidement à envisager ce double objectif : faire en sorte qu'à *l'intérieur de l'usine*, l'activité de mes ouvriers puisse s'exercer humainement et dans une atmosphère où la moralité ne coure pas de trop graves dangers ; qu'à l'*extérieur* mon action, individuelle ou sociale, tende à moraliser le plus possible une population qui, d'une façon ou de l'autre, dépend de l'administration à laquelle j'appartiens.

Par ailleurs, amené à créer une Conférence de Saint-Vincent de Paul pour atteindre les cas de détresse auxquels les organisations officielles, moins souples, ne peuvent toujours pourvoir, je touche du doigt, surtout par la visite régulière des pauvres, que bien souvent les misères matérielles sont le fruit, direct ou indirect, de misères morales, de péchés. Et cette constatation ne fait, bien entendu, qu'accroître mon désir de moraliser le petit monde où j'ai charge et responsabilités.

Soit pour lutter contre la misère, soit pour « humaniser » la profession, sans aucun plan théorique, et en moulant mon action le plus possible d'après les circonstances, j'entreprends donc de moraliser mes ouvriers, et en particulier les jeunes gens, plus ouverts et aussi plus vulnérables. J'ai dit que le contact avec eux m'est facile. On s'ouvre volontiers à moi, et tant que ceux qui m'approchent n'ont besoin que d'encouragements vagues, de conseils généraux et d'aides faciles à donner ; tant qu'il s'agit de moraliser « à la grosse », aucun inconvénient ; de mon côté, nul scrupule de discrétion ; de l'autre côté, peu de velléités de repliement ou de résistance.

Mais pour aller au-delà et surtout lorsqu'il faut envisager certaines questions délicates, quelle différence ! D'abord, je ne me sens moi-même en pleine sécurité que dans la mesure où je crois mériter la confiance, et en particulier dans la mesure où je sens en moi un dévouement capable de « payer » ce que l'aveu peut avoir de pénible... Et de l'autre côté !... si l'on me fait très facilement des ouvertures approximatives, comme on est plus réservé, — en général, — lorsqu'il s'agit de découvrir le point « névralgique »

sans la connaissance duquel, pourtant, aucun conseil adéquat ne peut être donné... Vais-je solliciter tel aveu difficile et nécessaire ? Mais, quand d'aventure il s'offre à moi, même si j'ai un très grand désir d'être utile, il m'effraye : j'ai un recul, une appréhension tout au moins... Il y a là quelque chose d'infiniment délicat, et que vous comprenez... quelque chose qui touche au fond de la personnalité humaine : une autonomie vient se mettre à ma merci, pour ainsi dire, une autonomie s'apprête à abdiquer entre mes mains. Grave affaire ! Consentir à regarder dans l'intime de quelqu'un à des profondeurs où il ose à peine descendre lui-même, et qu'il cache à ses parents les plus chers !... Qui suis-je, pour accepter cela ? Ecouter cette confidence, n'est-ce pas un peu me reconnaître le pouvoir de diriger celui qui l'a faite, m'engager dans une certaine mesure à le tirer d'embarras, me substituer au moins en partie à lui dans sa conduite ? Sans compter qu'il y a peut-être maldonne : l'autre ne sait pas au juste à qui il se confie, puisque je ne lui ai pas, moi, ouvert complètement mon âme. Il me suppose peut-être telle qualité, telle capacité que je n'ai pas...

Quand on pense, aussi, que dans toute conversation, il y a plusieurs approximations qui se multiplient et s'aggravent ! « La parole exprimée est déjà un mensonge », disait je ne sais quel écrivain russe. Passons... On ne me renseigne d'ailleurs jamais qu'« en fonction » de l'opinion que l'on se fait de moi. Et puis, si, comme Paul Bureau le constatait à propos de la tentation, chaque individu regarde son « cas » comme exceptionnel, cela influe non seulement sur les dispositions avec lesquelles il accueille une directive, mais aussi sur la façon dont il la sollicite.

Vais-je donc, sur des données forcément incomplètes, jouer une partie qui peut être grave pour autrui, — et grave pour moi ? Je serai conduit, peut-être, à tailler dans le vif... Il est des conseils durs à recevoir, durs à donner. M'est-il permis, à moi qui juge à froid, loin du champ de bataille, de donner ces conseils d'une manière tant soit peu pressante (et ma situation hiérarchique même les rend pressants... et s'ils ne sont pas un peu pressants, quelle efficacité auront-ils ?)?.. Suis-je tout à fait certain d'avoir, — si j'étais à la place de celui qui s'ouvre à moi, le courage d'appliquer jusqu'au bout le remède salutaire, d'aller jusqu'au bout de tel experimentum crucis, qui, au lieu de le relever, va peut-être, —

qu'en sais-je ? — l'écraser, pour un temps, pour longtemps..... pour toujours ?

Je pousse à l'extrême ces difficultés : on ne rencontre pas tous les jours des cas tragiques... Soyez sûrs cependant que, pour peu qu'on s'occupe des âmes, on en rencontre assez souvent.

Pour moraliser sérieusement ces gens dont j'ai, dans une certaine mesure, la charge, il me faudrait à la fois — une expérience profonde de la vie avec une exceptionnelle hauteur morale ; et vis-à-vis de chaque âme, à la fois, la connaissance parfaite de ses besoins, de ses désirs, de ses possibilités, avec un extrême dévouement pour elle et un pouvoir d'aide correspondant.

Ces conditions, qui ne se trouvent pas facilement rassemblées, on en conviendra — si je ne me trompe, ce sont à peu près celles que formule Foerster au terme de sa recherche d'un être capable de l'aider à résoudre le problème de la vie[1].

Et moi, par une expérience beaucoup plus modeste et conduite en un sens assez différent, — moi qui ne peux (ni ne veux tout à fait) aller assez loin pour faire le bien que je désire, moi qui ai besoin, pour accepter telle confidence délicate, pour oser donner tel conseil pénible mais nécessaire, pour aider telle âme faible qui s'accroche à moi, de m'appuyer sur une autorité qui possède indiscutablement et sans limites le droit de savoir et de commander, et le pouvoir d'aider, j'arrive aux Sacrements du Christ... Est-ce parce que, catholique depuis toujours, j'avais mis implicitement le catholicisme dans ma recherche ?... Je vous ai parlé tout à l'heure du milieu où j'ai tenté mon modeste apostolat. Dans ce milieu, moraliser égale à peu près catholiciser. Mais je n'ai jamais limité mes intentions d'après cette donnée ; j'ai toujours été disposé à aider chacun suivant mes forces, sans parti-pris, sans acception de personne et sans arrière-pensée. En fait, peu de sujets m'ont conduit à faire abstraction vis-à-vis d'eux des secours catholiques. Et s'il s'en était trouvé beaucoup, cela n'aurait pu, sans doute, que renforcer mon impression d'insuffisance personnelle.

Toute une partie de mon expérience, dans les conditions que j'ai dites, aboutit en définitive à constater le besoin du Sacrement de Pénitence. Ce Sacrement, auquel certains milieux protestants se réaccoutument, il me paraît répondre à une nécessité non seule-

1. *Autorité et Liberté* (Lausanne, 1920).

ment pour celui qui a besoin de se relever, mais aussi pour tout homme à qui l'on demande vraiment une direction.

Au confessionnal, le pénitent pourra accomplir son effort de confidences et manifester son bon désir, non plus en fonction de la « mentalité » d'un homme qui l'entend plus ou moins bien, mais dans la pleine spontanéité, pour quelqu'un qui sait d'avance, pour quelqu'un qui voit... (Et alors quelle différence dans la forme parfois, dans l'accent toujours !)

Au confessionnal, je pourrai, moi, écouter, peser, conseiller, — et même jusqu'à un certain point ordonner, avec moins de retours sur ma propre insuffisance et moins d'inquiétude sur l'efficacité de mon aide, parce que j'aurai avec moi Dieu, qui est en mesure de tout savoir, de tout commander, de tout réparer et qui, en plus, concilie tout cela avec le plus profond respect de l'autonomie humaine, soit du pénitent, soit du confesseur[1].

Mais je n'ai pas à vous faire une théorie de la confession et, pour terminer, je me bornerai à vous faire part d'une remarque bien souvent vérifiée et qui renforce encore la nécessité pratique du recours aux Sacrements : après, aussi bien qu'avant la confidence, j'ai pour moi, — ou contre moi, — une volonté humaine. Dans des conditions qui semblent identiques, et alors que je croyais les avoir amenés tous deux au bord de la résolution indispensable, tel fait le pas, tel autre se dérobe et recule. Et pour ce dernier, bien souvent, j'ai l'impression que c'est fini, que mon effort, fût-il intensifié et prolongé à l'extrême, n'aboutira à rien. Je me heurte à un mur. Et alors, si je veux aboutir, il me faut appeler à l'aide d'autres forces, d'un autre ordre : j'ai besoin de la grâce, de la grâce qui renforce les volontés les plus impuissantes et infléchit, sans les briser, les volontés les plus rétives... Comme à la confession, je suis conduit à toutes les sources de grâce, je suis pratiquement forcé de m'orienter vers l'autel, la Source des Sources.

Vous me direz : c'était bien simple, il suffisait à l'ingénieur que vous étiez de préparer les voies, puis d'adresser ses ouvriers au prêtre... Oui, mais pour peu qu'on désire une vie féconde et une, on est amené à hiérarchiser ses diverses formes d'activité et à choisir... On est amené, tôt ou tard, à laisser à d'autres le travail le

1. « Régir une âme pour une fin céleste et surnaturelle requiert une puissance céleste et surnaturelle », écrit le Cardinal de Bérulle. Mais pourrait-on « régir » une âme, si discrètement que ce soit, sans agir peu ou prou sur son orientation vers sa fin surnaturelle ?

plus « commun » pour s'essayer au plus difficile, mais au plus productif. Quand aussi on a expérimenté un peu (laissez-moi déformer le vers connu de Verlaine), que rien n'est meilleur à l'âme que de faire une âme moins basse (si le mot « faire » était de mise, ici !) comment ne pas ressentir quelque nostalgie d'une vie tout entière occupée à cela !

Et surtout !... si l'on a la vocation, si l'on est appelé, d'un appel qui sera longuement étudié, éprouvé, authentiqué, soustrait dans la mesure du possible aux illusions subjectives, on envisage facilement, ne pouvant vivre 48 heures par jour, — de couper d'un côté, si je puis dire, en abandonnant le « métier », qui trouvera bien des amateurs, pour s'étendre, de l'autre, vers le Sacerdoce.

Il y a un « hic » — une situation à abandonner — un risque à courir. Mais quand, usant de sa petite autorité sur quelques âmes, on leur a parfois conseillé de risquer peu ou prou, il faut bien savoir risquer soi-même, fût-ce davantage. Et l'exemple d'un choix évidemment peu facile sera peut-être le plus efficace couronnement de l'apostolat du laïque chrétien.

On a dit, — c'est, je crois, Newman qui a dit cela — qu'une intelligence loyale n'est pas maîtresse des conséquences de ses principes. Ne pourrait-on ajouter qu'une âme qui s'est donnée aux autres, si peu et si mal qu'elle l'ait fait, ne saurait échapper indéfiniment aux conséquences de son apostolat ?

Il y a une logique de la charité, et cette logique, je vous l'assure, a amené bien des recrues au Sacerdoce.

Je m'arrête, craignant d'en avoir dit à la fois trop et trop peu. Encastrée entre les savantes leçons de M. le pasteur Monnier, de M. Henri Delacroix et de M. de Faye, cette matière paraîtra peut-être insuffisamment travaillée. Non pas que j'aie négligé de penser ma petite expérience personnelle ; mais la traduire spéculativement et la généraliser est une autre affaire. D'ailleurs, c'est un exposé pratique que m'avait demandé M. Guy-Grand. J'ai préféré risquer de vous décevoir, plutôt que de répondre par un refus à son aimable invitation.

J. R.

Chroniques

Chronique des Actes du Saint-Siège

DIX ANS APRES LE CODE

1917-1927

SOMMAIRE

I. — Administration générale. — 1. L'accroissement de la hiérarchie. — 2. Le mouvement missionnaire. — 3. Les rapports avec les Etats. — 4. L'Eglise du ciel. — 5. A Rome, et dans la province romaine. — 6. Hors de Rome.

II. — De Personis. — 7. Evêques et diocèses. — 8. Séminaires et Formation du clergé. Obligations des clercs. — 9. Chapitre et chanoines. — 10. Paroisses, curés, vicaires. — 11. Missionnaires. — 12. Religieux. — 13. Laïques.

III. — De rebus, De processibus, De poenis. — 14. Décisions doctrinales. Condamnations. — 15. Sacrements. — 16. Sacramentaux. — 17. Liturgie. — 18. Indulgences. — 19. Ministère pastoral. — 20. Bénéfices et biens ecclésiastiques. — 21. La Procédure. — 22. Les peines.

Nous célébrons cette année le dixième anniversaire de la promulgation du Code de Droit canonique (27 mai 1917), et il m'a paru qu'en cette circonstance il serait intéressant pour les lecteurs de la *Revue apologétique* de trouver ici un tableau succinct, mais

aussi complet que possible, de toute l'activité administrative et législative de l'Eglise durant ces dix années. Ce sera l'objet de cette chronique. Puisse-t-elle, jointe à celle qui l'a précédée (février 1927), et dans laquelle je m'étais efforcé de classer tout ce qui avait été publié sur le droit canonique durant cette même période, servir d'introduction utile aux chroniques futures que je voudrais donner régulièrement sur la bibliographie canonique et sur les Actes du Saint-Siège. Après la bibliographie, les documents.

Ces documents, je les grouperai sous les trois rubriques indiquées ci-dessus au Sommaire, me contentant le plus souvent de les mentionner, ou d'en donner tout au plus une bien brève analyse[1].

I. — Administration générale

1. Ce qui frappe d'abord dans les Actes de Benoît XV et de Pie XI, c'est le nombre considérable de constitutions et de lettres apostoliques érigeant de nouvelles provinces, de nouveaux diocèses, de nouveaux vicariats, de nouvelles préfectures apostoliques, de nouvelles prélatures *nullius*. D'après les calculs de l'*Annuaire Pontifical catholique* de 1927, Pie XI a érigé, depuis le début de son pontificat, 12 archevêchés, 48 évêchés, 8 prélatures *nullius*, 25 vicariats apostoliques, 37 préfectures apostoliques, 1 mission, et 8 territoires confiés à un administrateur apostolique. Cinq délégations apostoliques ont été créées. Il y a là un accroissement de la hiérarchie catholique (144 personnes morales nouvelles en cinq ans) comme on n'en avait rarement et peut-être jamais vu. Ce mouvement avait déjà eu, sous Benoît XV, une très grande importance puisque ce pontife, en sept ans, avait érigé 8 archevêchés, 25 évêchés, 4 prélatures *nullius*, 30 vicariats apostoliques, 9 préfectures apostoliques, et 2 délégations, au total 78 églises nouvelles[2].

1. Le nombre considérable de documents mentionnés ne me permet pas de commenter même les plus importants. Souvent même, pour plus de brièveté, me contenterai-je d'en donner la date, sans indiquer toujours la Congrégation d'où il émane. Cette date permettra cependant de les retrouver facilement dans les *Acta Apostolicae Sedis* ou dans les revues canoniques. — Je ne dirai rien non plus des interventions de Benoît XV et de Pie XI pour résoudre les questions internationales de l'après-guerre. Il y aurait là une longue étude à faire qui mettrait en belle lumière le rôle bienfaisant de l'Eglise dans les circonstances actuelles.

2. Beaucoup de ces créations, il est vrai, ont entraîné des suppressions, et il ne serait pas exact de prétendre que la hiérarchie s'est augmentée de 78 unités sous Benoît XV, et (jusqu'en 1926) de 144 sous Pie XI. On a calculé (*Annuaire pontifical* 1928, p. 47) que les 78 églises nouvelles de Benoît XV correspondent

2. Comme ces chiffres même l'indiquent, c'est surtout dans les pays de mission que se manifeste cet accroissement. La Propagation de la Foi dans les pays païens a été, en effet, l'une des préoccupations dominantes de Benoît XV et de Pie XI. Dès le 30 novembre 1919, Benoît XV publiait à ce sujet une Lettre apostolique à tous les évêques de l'univers, *Maximum illud*. Quelques mois auparavant (20 mars 1919), il avait accordé des privilèges spirituels à l'*Union missionnaire du clergé*, réservé au Préfet de la Propagande les modifications à faire à ses statuts, et le droit d'en nommer un Président pour chaque pays. L'*Œuvre de Saint Pierre Apôtre*, pour le recrutement du clergé indigène, fondée en France en 1889, fut à son tour placée sous la dépendance immédiate de la Propagande, le 26 avril 1920, et Benoît XV lui envoyait comme première offrande 50.000 lires le 10 juin suivant. Puis ce fut l'établissement, à Rome, d'un conseil central de l'*Œuvre de la Propagation de la Foi* pour tous les diocèses d'Italie (1er mars 1921), l'annonce à toute la chrétienté (4 oct. 1921) du troisième centenaire de la fondation de la Propagande, et la composition d'une très belle prière spécialement destinée à demander à Dieu la propagation de la foi dans les pays infidèles (17 nov. 1921).

Pie XI continua l'œuvre de Benoît XV. Le 22 mars 1922, il faisait insérer dans les Litanies des Saints une invocation spéciale pour demander la conversion des infidèles, et autorisait les Ordinaires à faire célébrer une fois par an une messe solennelle de la Propagation de la Foi. Un motu proprio du 3 mai 1922 rattacha à la Propagande l'*Œuvre de la Propagation de la Foi*, comme lui étaient déjà rattachées l'Œuvre de la Sainte-Enfance et celle de Saint Pierre Apôtre, et recommanda à tous les évêques d'établir partout dans leurs diocèses l'*Union missionnaire du clergé*. L'acte pontifical contenait en annexes les nouveaux statuts de l'Œuvre de la Propagation de la Foi, et ceux de son Conseil général établi à Rome. Les 22 nov. 1922 et 6 janv. 1923, le Conseil général faisait publier dans les *Acta* des instructions pratiques pour la bonne administration de l'œuvre. L'*Union missionnaire du Clergé*, qui tint à Rome son premier congrès international (1er-3 juin 1922), annoncé par une circulaire de la

seulement à une réelle augmentation de 47 unités. Le calcul n'a pas été fait, croyons-nous, pour la réorganisation des sièges sous Pie XI : il n'en reste pas moins que nous sommes en présence d'un très sensible accroissement de la hiérarchie.

Propagande du 1er avril 1922, fut à son tour définitivement réorganisée le 4 avril 1926. Mais c'est surtout par l'Exposition missionnaire de 1925, par son encyclique si émouvante *Rerum Ecclesiae* du 28 février 1926 et par le sacre des six évêques chinois (28 oct. 1926), bientôt suivi, dit-on, de celui d'évêques japonais et peut-être africains, que Pie XI, se prononçant fermement sur la question du clergé indigène, restera dans l'histoire le Pape des Missions[1]. Voir aussi le motu proprio de Pie XI créant le Musée ethnologique des Missions (12 novemb. 1926).

3. Si nous examinons les rapports avec les Etats, nous verrons que 26 Etats (au lieu de 14 en 1914) ont une représentation diplomatique officielle auprès du Saint-Siège. Sous Pie XI, nous devons signaler la création d'une nonciature (Bolivie) et de deux internonciatures (Panama et Lettonie), et la signature de quatre concordats : avec la Serbie (signé en 1914, mis en vigueur en 1924), avec la Lettonie (1922), avec la Bavière (1924) et avec la Pologne (1925). En France, après la reprise des relations diplomatiques avec le Saint-Siège (1920), les Associations diocésaines ont été autorisées et recommandées par l'encyclique *Maximam gravissimamque*, du 2 fév. 1926. La persécution du Mexique a été l'objet d'une lettre apostolique de Pie XI à l'épiscopat mexicain (2 fév. 1926), d'une lettre autographe au cardinal-vicaire pour demander des prières publiques à cette intention (16 avril), d'une circulaire de la Secrétairerie d'Etat à tous les Nonces, Internonces et Délégués apostoliques et à tous les Ordinaires d'Italie (2 juillet), et d'une encyclique aux Ordinaires du monde entier (18 novembre). L'allocution consistoriale du 20 décembre 1926 est encore revenue sur ce sujet, comme aussi sur l'affaire de l'*Action française* (sur laquelle tant de documents seraient à signaler, si nos lecteurs ne les connaissaient déjà) et sur les ruines causées en Italie aux œuvres catholiques par l'agitation fasciste. Pour la Belgique, un décret de la Congrégation des Rites (16 déc. 1918) a prescrit de nommer le roi Albert au canon de la messe. Enfin, le 8 juillet 1926, a été approuvé par Pie XI le cérémonial à observer pour la présentation des lettres de créance des ambassadeurs et des ministres plénipotentiaires accrédités auprès du Saint-Siège[2].

1. Le 15 juin 1926, le Pape écrivait aux Vicaires et préfets apostoliques de Chine une lettre *adversus quasdam fallaces opiniones de Ecclesiae opera in eas gentes* (*Acta* 1926, p. 303).

2. Rappelons que les Nonces et Internonces ne sont pas seulement les représentants diplomatiques du Saint-Siège auprès des Etats, mais qu'ils

4. Les encycliques et les lettres de Benoît XV et de Pie XI ont souvent eu pour objet de mettre en lumière le rôle historique de nos plus grands saints : saint Boniface, apôtre de la Germanie (14 mai 1919), saint Jérôme (15 sept. 1920), saint Dominique (29 juin 1921), à l'occasion de son septième centenaire; saint Ignace de Loyola, proclamé patron de tous les exercices spirituels et œuvres de retraite (25 juillet 1922)[1], saint Thomas d'Aquin, guide des études (29 juin 1923), saint François de Sales (26 janvier 1923), patron des journalistes et des écrivains catholiques), S. Bernard de Menthon (20 août 1923), proclamé patron des alpinistes, à l'occasion du dixième centenaire de sa naissance ; saint Josaphat, à l'occasion du troisième centenaire de son martyre (12 nov. 1923) ; saint Ephrem (5 oct. 1920) et saint Jean de la Croix (24 août 1926), déclarés docteurs de l'Eglise ; saint François d'Assise (30 avril 1926), à l'occasion du septième centenaire de sa mort ; saint Louis de Gonzague (23 juin 1926), à l'occasion du deuxième centenaire de sa canonisation. — Sans parler des très nombreuses béatifications et confirmations de culte, de nouveaux saints et saintes ont été inscrits au canon : saint Gabriel dell' Addolorata et sainte Marguerite-Marie Alacoque (13 mai 1920); sainte Jeanne d'Arc (16 mai 1920); et six autres pendant l'année jubilaire de 1925 : sainte Thérèse de l'Enfant Jésus (17 mai); saint Pierre Canisius, déclaré en même temps docteur de l'Eglise (21 mai) ; sainte Marie-Madeleine Postel et sainte Madeleine-Sophie Barat (24 mai) ; saint Jean-Baptiste-Marie Vianney et saint Jean Eudes (31 mai).

5. Les Consistoires se sont tenus assez régulièrement (10 mars et 5 juillet 1919; 8 mars, 22 avril, 7 mai et 16 décembre 1920; 7 mars, 13 juin et 21 nov. 1921 ; 11 déc. 1922 ; 23 mai et 23 déc. 1923 ; 24 mars et 18 déc. 1924; 30 mars et 14 déc. 1925; 21 juin et 20 déc. 1926) : encore ne mentionnons-nous que les consistoires secrets au cours desquels le Souverain Pontife a prononcé l'allocution habituelle. Dans l'organisation des Congrégations romaines, il n'y a à signaler, depuis le Code, qu'une lettre du pape au Cardinal

doivent aussi, dans les territoires qui leur sont assignés, veiller sur l'état des églises et en informer le Souverain Pontife (canon 267). De là les nombreux pouvoirs délégués, qui leur sont donnés par le pape pour l'exercice de ce rôle spirituel. Le catalogue de ces pouvoirs a été refait par ordre de Benoît XV en 1920.

1. Une autre lettre apostolique du 3 déc. 1922 a été écrite à l'occasion du troisième centenaire de la canonisation de S. Ignace de Loyola et de *S. François Xavier*.

Secrétaire d'Etat (5 juillet 1925) sur la constitution et la compétence de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires : dans tous les cas où le droit de regard est concédé à un gouvernement, dit cette lettre, c'est à cette Congrégation de faire les nominations épiscopales. En conséquence, les cardinaux secrétaires du Saint-Office et de la Consistoriale en feront partie de droit, ainsi que les cardinaux préfets de la Chancellerie et de la Daterie, et tous les membres et officiers de cette Congrégation seront tenus par un serment spécial au secret du Saint-Office. De plus le pape donne comme préfet à cette Congrégation le Cardinal Secrétaire d'Etat. De nombreux doutes de compétence, concernant les Congrégations romaines, ont également été tranchés par une Commission spéciale (24 mars 1919 ; 13 et 27 nov. 1922). Le *Studio* auprès de la Congrégation du Concile a été rétabli le 11 nov. 1910.

Un motu proprio du 1er mars 1922 a modifié la législation du Conclave sur plusieurs points : 1. Le délai de dix jours fixé pour l'ouverture du Conclave est étendu à quinze jours pleins, avec faculté pour le Sacré-Collège de le prolonger encore de deux ou trois jours, afin de permettre l'arrivée des cardinaux étrangers ; mais en aucun cas il ne devra s'écouler plus de dix-huit jours entre la mort du Pape et l'ouverture du Conclave. — 2. Au lieu de deux conclavistes, les cardinaux pourront n'en avoir qu'un seul, qui pourra être un laïc. — 3. Chaque cardinal pourra célébrer sa messe privée ; s'il ne célèbre pas, il devra communier à la messe habituelle. — Un autre motu proprio (12 mars 1922) a accordé aux clercs conclavistes de 1922 un certain nombre de faveurs et privilèges.

A Rome, de nouvelles paroisses ont été établies (le Sacré-Cœur, 10 déc. 1917 ; N.-D. du Bon-Conseil, 26 juil. 1919 ; la Toussaint, 4 nov. 1919). L'Institut pontifical oriental a été autorisé à conférer des doctorats dans les sciences ecclésiastiques qui se rapportent aux chrétiens orientaux (25 sept. 1920). Créé par Benoît XV le 15 octobre 1917, cet Institut ouvrit ses cours en décembre 1918 dans le voisinage du Vatican. Mais l'expérience ayant montré qu'on était trop éloigné du centre de la ville, Pie XI le transféra (14 sept. 1922) dans l'immeuble de l'Institut Biblique, et le confia à la Compagnie de Jésus : c'est le P. d'Herbigny qui en fut alors nommé président. Le 10 octobre 1920, un motu proprio a ordonné la réouverture du collège maronite, via di Porta-Pia-

ciana. Le 22 novembre 1922, l'Ecole supérieure de chant grégorien et de musique sacrée, ouverte en principe au clergé de tout l'univers, mais recevant aussi des laïcs (49, via San Luigi dei Francesi) a été placée sous la dépendance immédiate du Saint-Siège, et autorisée à conférer la licence et le doctorat en chant grégorien et en musique (composition et exécution sur l'orgue). La commission pontificale d'archéologie sacrée a été réorganisée par un motu proprio du 11 décembre 1925 qui a créé en même temps un Institut Pontifical d'archéologie chrétienne. Les *Acta*, en publiant ce document (1925, p. 619-624) l'a fait suivre du règlement de la commission (p. 625-629), et du règlement de l'Institut (p. 630-633). Signalons aussi la création à l'Université grégorienne d'une chaire de langue latine (20 oct. 1924). — Dans la province romaine, l'évêque suburbicaire de Sabine s'appellera désormais de Sabine et Poggia-Mirteto (3 juin 1925).

6. Si nous nous transportons hors de Rome et de la Province romaine, la Congrégation du Concile a eu à approuver les actes et décrets du Concile plénier des évêques de Sicile (9 mai 1921), du Concile provincial de Tours (18 juillet 1923)[1]. Un bref du 4 octobre 1918 a confirmé tous les droits, privilèges et indulgences de la Custodie franciscaine des Lieux-Saints. La Consistoriale s'est occupée à plusieurs reprises de l'assistance spirituelle des émigrants italiens : le 23 octobre 1920, un organisme spécial était créé dans ce but, et à sa tête Benoit XV plaçait un évêque sans diocèse pour qu'il s'occupât exclusivement de cette œuvre. Le premier titulaire fut Mgr Cerrati, alors vicaire du grand aumônier militaire italien. Le 26 mai 1921 était organisé à Rome (70, via della Scrofa) un collège spécialement destiné à préparer des prêtres pour les émigrants italiens ; et le 26 janvier 1923 une circulaire aux évêques d'Italie leur prescrivait de remettre aux émigrants italiens un livret de catholicité certifiant leur situation devant l'Eglise. Voir aussi le décret du 30 décembre 1918 sur les clercs émigrant en Amérique et aux Philippines, ou s'occupant des émigrants.

Le privilège du pallium a été accordé aux évêques de Chartres (15 novembre 1917), de Tarbes et Lourdes (8 décembre 1917), et

1. D'autres conciles pléniers ont eu lieu en 1924, en Chine, dans la Sardaigne, dans les Abruzzes. Voir aussi les décrets de la Consistoriale (15 fév. et 22 mars 1919) *de celebratione conciliorum et appellationibus in regionibus Italiae.*

de Soissons (1er mars 1923) ; l'archevêque d'Albi s'appellera désormais (17 février 1922) archevêque d'Albi, Castres et Lavaur, en mémoire de ces deux sièges épiscopaux supprimés lors du Concordat de 1801.

L'évêque de Lausanne et Genève ajoutera à ces deux noms celui de Fribourg (17 octobre 1924) où la même constitution pontificale érige une cathédrale et un chapitre (document très intéressant pour les canonistes).

Inutile de signaler les si nombreuses lettres apostoliques qui ont accordé à des églises cathédrales, paroissiales et autres le titre et le privilège de basilique mineure : pour la France seulement, nous en trouvons 1 en 1918 (Sacré-Cœur à Rouen, 23 mars) ; 3 en 1919 (Notre-Dame de Bon-Secours à Rouen, 28 mars ; le Sacré-Cœur de Montmartre à Paris, 27 septembre ; Saint-Andoche à Saulieu, 10 novembre) ; 1 en 1920 (Sainte-Madeleine à Vézelay, 28 juin) ; 2 en 1921 (Notre-Dame des Miracles à Mauriac, 20 octobre; la Trinité à Cherbourg, 2 décembre) ; 1 en 1922 (Notre-Dame du Saint-Cordon, à Valenciennes, 10 juillet) ; 1 en 1923 (Sainte-Marie-Madeleine à Angers, 12 janvier) ; 2 en 1924 (Notre-Dame Consolatrice des Affligés, à Verdelais, 1er février ; Notre-Dame de L'Osier, au diocèse de Grenoble, 17 mars) ; 2 en 1925 (Saint-Martin, à Tours, 5 juin ; Notre-Dame de Lourdes, à Nancy, 26 juin). Ajoutons-y : la cathédrale de Carthage, 5 août 1918.

II. — De Personis

7. Différents décrets de la Consistoriale ont réglementé les nominations épiscopales, ou plus exactement la désignation des prêtres proposés pour l'épiscopat : au Canada et aux îles de Terre-Neuve (19 mars 1919), en Ecosse (20 novembre 1920), au Brésil (19 mars 1921), au Mexique (30 avril 1921), et en Pologne pour les sièges de rite latin (20 août 1921). Un décret général du 29 février 1924 a également aboli dans l'Eglise entière l'interrogatoire solennel de deux témoins sur la dignité et l'idonéité des évêques nommés : cette formalité prescrite en 1591 par Urbain VIII et déjà supprimée en beaucoup de lieux par le Saint-Siège n'avait plus de raison d'être ; seule subsistera désormais l'enquête secrète à faire suivant les règles établies pour chaque pays. Pour la France,

les évêques de Metz et Strasbourg sont nommés, conformément au concordat de 1801, par le Président de la République, et canoniquement institués par le pape ; et il résulte d'une note officielle de la secrétairerie d'Etat (mai 1921) que « la Secrétairerie d'Etat devra désormais s'occuper de la promotion des évêques de France » et que « c'est au Cardinal Secrétaire d'Etat qu'il appartient d'interroger S. E. l'Ambassadeur Français si le gouvernement a quelque chose à dire au point de vue politique contre le candidat choisi »[1].

Dans une lettre du 21 mars 1920, Benoît XV a déclaré qu'en reconnaissance de tout ce que l'Ordre bénédictin a fait pour la cause catholique en Angleterre depuis S. Grégoire le Grand, le Saint-Siège aura soin qu'il y ait toujours un fils de S. Benoît au nombre des évêques anglais.

Sur les privilèges, insignes et fonctions des évêques, la Congrégation des Rites a eu à résoudre une trentaine de questions (26 novembre 1919) et un Monitum du Préfet des Cérémonies Apostoliques a fixé aux Prélats le costume qu'ils devaient prendre en 1920 aux cérémonies solennelles de canonisations (8 mars 1920). Un motu proprio du 25 avril 1920 a prescrit aux évêques réguliers l'usage du rochet ; ils seront donc habillés désormais comme les évêques séculiers : rien n'est modifié cependant en ce qui concerne la qualité et la couleur de leurs vêtements. Pour le costume de chœur des évêques auxiliaires, voir la cause *Olomucen.* du 20 juin 1925 (*Acta* 1925, p. 538) ; et pour la récitation de l'office divin par l'évêque assistant aux offices solennels, la cause *Lincien.* du 9 juillet 1921 (*Acta* 1921, p. 477).

Le 19 juin 1921, mandat général a été donné à tous les évêques du monde catholique pour procéder sur leur territoire à la bénédiction solennelle des Abbés de l'Ordre de Saint Benoît[2].

Après le motu proprio de Pie XI, du 20 avril 1923, décidant d'unifier les indults quinquennaux jusque-là accordés aux Ordinaires par

1. Cette note a été publiée par V. MARTIN, dans la *Revue des Sciences Religieuses* (de Strasbourg), avril 1924, p. 249. « Il convient d'ajouter que la pratique diffère tant soit peu des termes de l'accord. La démarche n'est pas faite à Rome par le cardinal secrétaire d'Etat auprès de l'Ambassadeur de France; elle est faite à Paris par le nonce auprès du Ministre des Affaires Etrangères ». De plus, « les décrets de nomination ne sont pas officiellement publiés par la Secrétairerie d'Etat ou la Congrégation des Affaires extraordinaires. Ils paraissent sous la rubrique des Actes de la Consistoriale ».

2. Un privilège semblable, perpétuel, a été accordé le 13 déc. 1921 à l'abbé *nullius* de Saint-Martin de Pannonie, pour bénir les abbés bénédictins de la province hongroise.

différentes Congrégations, et d'en faire un indult unique qui leur serait remis par la Consistoriale, de nouvelles formules ont été rédigées qui méritent toute l'attention des canonistes. Nous signalons aussi les *Normae de Taxis* qui les terminent : on les rapprochera utilement de la cause du 11 décembre 1920 (*Acta* 1921, p. 350) dont la *mens* est particulièrement savoureuse « ...che nell' imposizione delle tassi si osservi una certa discrezione ». Les évêques de trois provinces de France ayant songé à couvrir les dépenses de leurs Secrétariats au moyen d'une « taxe cathédratique », la Cong. du Concile n'a pas jugé opportune la combinaison proposée. C'est le Denier du Culte qui doit subvenir aux frais non couverts de l'administration diocésaine (13 mars 1920).

Mentionnons enfin le nouveau questionnaire auquel doit répondre le rapport des évêques lors de leur visite *ad limina* (4 novembre 1918).

8. La Consistoriale s'occupait sous Pie X des Séminaires ; mais Benoît XV ayant créé le 4 novembre 1915 la Congrégation des Séminaires et Universités, c'est de cette dernière Congrégation qu'ils dépendent désormais. C'est à elle que tous les trois ans les évêques devront adresser un rapport sur l'état de leurs séminaires, suivant un questionnaire en date du 2 février 1924, et sans préjudice du rapport quinquennal à adresser sur l'état du diocèse à la Consistoriale. Une lettre apostolique de Pie XI (1er août 1922) au cardinal Bisleti traite tout au long de la bonne direction des Séminaires et des études des clercs. Une autre de la Cong. des Séminaires (8 sept. 26) insiste pour qu'on donne aux séminaristes un enseignement sur la manière de faire le catéchisme, et qu'on les exerce autant que possible dans les paroisses à cet important ministère. Signalons aussi : un décret de la Consistoriale sur la fréquentation par les clercs des Universités civiles (30 avril 1918) ; le motu proprio *Bibliorum* sur la nécessité des grades bibliques pour enseigner l'Ecriture Sainte dans les Séminaires 27 avril 1924); le Décret de la Congrégation des Séminaires et Universités dans la méthode à suivre dans l'enseignement du droit canonique (7 août 1917); et de nombreuses lettres de Benoît XV : sur l'agrandissement du Collège écossais de Rome (25 juillet 1920), sur la fondation projetée à Rome d'un séminaire suisse (25 août 1920), sur la réouverture à Rome du collège ruthène (24 février 1921); sur la bonne formation du clergé en Tchéco-Slovaquie (30 novembre 1921) ; sur la philosophie scolastique

(19 juin 1921), etc. L'éducation de ses prêtres reste toujours la grande préoccupation de l'Eglise[1].

Une Université catholique, comprenant les deux Facultés de Théologie et de droit canonique, a été érigée à Lublin le 25 juillet 1920; une autre à Milan (Université du Sacré-Cœur) comprenant les deux Facultés de droit et de philosophie (23 décembre 1920), et une Faculté des sciences ecclésiastiques (avec pouvoir de conférer les doctorats de Théologie, de Droit Canonique et de Philosophie), à l'Université de Lublin (4 avril 1921)[2]. Le 23 juin 1922, pouvoir était donné à l'Université grégorienne, à Rome, de conférer le titre de *Maître agrégé* en théologie et en philosophie. Des séminaires interdiocésains ont été érigés (v. g. à Teano, le 2 août 1921).

Enfin, la Compagnie de Saint-Sulpice, dont les Constitutions ont été approuvées *ad decennium* le 27 nov. 1921, a reçu de Benoît XV (23 déc. 1921) le pouvoir perpétuel d'accepter la direction des Séminaires que les évêques voudraient lui confier, et de les administrer, à certaines conditions, sans l'intervention des Commissions prévues par le Droit canonique.

L'incardination des clercs à un diocèse se fait normalement par la tonsure, et exceptionnellement par la collation (à certaines conditions) d'un bénéfice résidentiel : c'est ce qu'ont rappelé, à l'occasion de deux causes importantes, la Rote (10 mars 1923) et la Cong. du Concile (11 juillet 1925). Certaines obligations des clercs ont été précisées: la défense de porter la barbe (Conc. 10 janv. 1920), de s'adonner à la chasse (11 juin 1921), de se porter candidats aux élections (15 avril 1922). Le duel, même dans les conditions particulières où il a lieu dans les Universités allemandes, est défendu et fait encourir aux duellistes et à leurs parrains l'irrégularité *ex infamia juris* (Conc., 10 fév. 1923, 13 juin 1925). Des mesures spéciales concernant les prêtres qui passent leurs vacances hors de leur diocèse, et surtout dans les villes d'eaux, ont été décrétées par la Congr. du Concile le 1er juillet 1926. Elles ont pour but d'assurer, sous le contrôle des Ordinaires, la parfaite dignité de leur vie sacerdotale, et l'édification des fidèles. Il y aurait aussi à glaner dans de nombreuses lettres pontificales des recommandations très utiles à

1. Voir aussi l'approbation des constitutions du Séminaire anglais, et du collège Bède, à Rome (19 déc. 1917), et celles du séminaire lombard (4 nov. 1922).

2. Le 10 avril 1920, ont été définitivement approuvées les Constitutions de l'Université catholique de Lille.

tous les prêtres, et surtout à ceux qui exercent le ministère : Benoît XV et Pie XI sont souvent revenus sur la dépendance des prêtres vis à vis de leur évêque (15 oct. 1921), la manière dont ils doivent comprendre actuellement l'apostolat (14 nov. 1921), leur attitude en face du pouvoir civil (18 déc. 1919), et des partis politiques (16 juil. 1921), l'utilité de l'étude des questions sociales (11 mars, 15 juin 1920), etc. etc.

9. Nous ne nous arrêterons pas, quelques pratiques qu'elles soient pour les intéressés, aux nombreuses réponses et décisions concernant les *chanoines* : elles affirment le droit de préséance du vicaire général même non chanoine sur tous les chanoines et dignités, même au chœur et dans les actes capitulaires (Conc. 17 mai 1919; 15 déc. 1923) ; précisent les droits des *legitime absentes* aux fruits de la prébende ou aux distributions quotidiennes, et les peines encourues par les *illegitime absentes* (Conc. 10 juil. 1920 ; 15 janv. 1921) ; les droits du chanoine professeur au Séminaire (24 nov. 1920 ; 9 juillet 1921 ; 13 janv. et 9 juin 1923) ; le droit de l'évêque de réclamer l'assistance de chanoines, conformément au canon 412 (9 fév. 1924), ou de déterminer les places au chœur suivant le droit (8 juil. 1922) ; l'application de la messe capitulaire (12 mars 1921) ; la majoration provisoire de traitement accordée aux chanoines par l'Etat italien (10 juillet 1925), etc. Conformément au canon 410, tous les chapitres ont dû se donner des statuts, ou corriger ceux qu'ils avaient, ou, à défaut, en recevoir d'office de leurs évêques dans le courant de 1924 (25 juil. 1923). La nomination des dignités dans les chapitres ayant été réservée au Saint-Siège par le Code, des lettres apostoliques du 12 mars 1921 ont érigé dans le chapitre de Nevers la dignité de Doyen, et en ont nommé le premier titulaire. La même mesure avait été prise en 1918 pour Dijon (2 août) et Langres (4 sept.). Nous avons signalé plus haut à l'attention des canonistes la constitution apostolique érigeant le chapitre cathédral de Fribourg (17 oct. 1924). D'autres réponses concernent les chanoines jubilaires (16 oct. 1919), la suppression par le Code du droit d'option (16 oct. 1919 ; 24 nov. 1920 ; voir Conc. 9 juin 1923), et du droit de présentation (Conc. 12 nov. 1921 ; 10 juin 1922 ; 10 fév. 1923) ; celle du droit de vote des bénéficiers ou *mansionarii* non chanoines (24 nov. 1920), etc.

10. La Consistoriale, dans une déclaration du 1er août 1919 concernant surtout les diocèses soumis autrefois à la Propagande, a

insisté sur la nécessité d'appeler paroisses (et non quasi-paroisses ou missions) ces divisions diocésaines auxquelles étaient proposés des pasteurs particuliers. Le même document rappelle les conditions nécessaires à l'érection des paroisses, et les conséquences juridiques de cette érection. Rien n'empêche, ajoute-t-il, d'avoir à l'intérieur de ces paroisses des chapelles de secours.

Le 20 mai 1923, la commission d'interprétation du Code a déclaré qu'il fallait un indult apostolique pour ériger des paroisses exclusivement destinées aux fidèles parlant une langue déterminée, même si des territoires distincts sont assignés à ces paroisses. Le 14 juil. 1922, la même commission a insisté pour qu'on ne s'écarte sous aucun prétexte de la règle posée par le canon 460 ; un seul curé pour une même paroisse. Pour les limites des paroisses, l'évêque peut les changer sans recourir au Saint-Siège (Conc. 15 janv. 1922) :

Avant de conférer une cure à un prêtre[1], le Code prescrit à l'Ordinaire de faire passer un examen à ce prêtre (can. 459). L'examen canonique avant le sacerdoce ne peut pas en tenir lieu, à moins qu'il ne comporte le même programme que l'examen en vue d'une cure ; les examens des jeunes prêtres, dont il y a lieu de tenir compte, ne sont pas non plus par eux-mêmes suffisants. En tout cas, cet examen passé avant la première cure n'a pas à être renouvelé avant la translation à une autre cure, à moins que ce soit le curé qui demande son changement et que l'évêque veuille s'assurer de sa capacité (24 nov. 1920. Cf. Conc. 21 juin 1919). Le 28 déc. 1919, la Cong. du Concile a publié la liste des jours où les curés et les évêques doivent appliquer la messe *pro populo* (*Acta* 1920, p. 42).

Les droits exclusifs des curés de faire des processions (can. 462) ont été précisés par deux réponses du 12 nov. 1922 et du 10 nov. 1925. La Cong. du Concile, le 10 juin 1922, a reconnu à des églises filiales le droit de faire la bénédiction des fonts baptismaux, et déclaré cette bénédiction obligatoire le Samedi-Saint et la veille de la Pentecôte.

Malgré une coutume centenaire, la Cong. du Concile a décidé qu'il fallait se conformer au Code et consulter le curé avant de lui

1. Les élections de curés par le peuple, qui se font encore en certains endroits, et sont tolérées par le Code, là où elles existent, à certaines conditions (canon 1452), ont été l'objet d'une réponse intéressante de la Cong. du Concile (14 fév. 1920).

nommer un vicaire coopérateur (13 nov. 1920). Il est vrai que la question même de l'évêque supposant que la coutume pouvait sans inconvénient être supprimée, le canon 5 n'était pas applicable *in casu*. Dans l'exercice de son ministère pastoral, le curé doit se conformer aussi aux nombreuses décisions rappelées plus loin sur le catéchisme, la prédication, les cérémonies du culte, l'administration des sacrements, les funérailles, les biens ecclésiastiques, etc.

11. Comme documents émanés de la Propagande et intéressant l'administration des pays de missions, signalons surtout le catalogue des pouvoirs accordés depuis 1920 aux Ordinaires des pays de missions ; une longue lettre du 20 mai 1923 ; le nouveau questionnaire, corrigeant celui du 1er juin 1877, auquel auront à répondre, dans leur apport quinquennal au Saint-Siège, les Supérieurs de Missions. Ce dernier document est du 16 avril 1922, et occupe 20 pages des *Acta* (1922, p. 287-307). Méritent aussi d'être mentionnée la lettre du 29 sept. 1919, rappelant à tous les évêques du monde catholique l'obligation de faire chaque année, en la fête de l'Epiphanie, la quête prescrite par Léon XIII en faveur des Missions d'Afrique ; la lettre du 8 déc. 1919 accordant aux Vicaires et Préfets Apostoliques la faculté de nommer un Vicaire Délégué jouissant des mêmes pouvoirs que le Vicaire général des évêques ; l'Instruction du 25 juillet 1920 sur l'érection des quasi-paroisses dans les Vicariats et Préfectures Apostoliques ; celle du 9 déc. 1920 sur les limites paroissiales dans les diocèses soumis à la Propagande ; le décret du 16 janv. 1924 révoquant le privilège de préséance accordé au titre de Missionnaire Apostolique ; les approbations définitives accordées aux Constitutions de diverses Sociétés de Missionnaires (v. g. Pères Blancs, le 21 avril 1921 ; Société de S. Pierre Claver, 18 déc. 1920 ; Sœurs franciscaines missionnaires de Marie, 8 juil. 1921 ; Séminaire des Missions Etrangères de Paris, 26 fév. 1923 ; Missions africaines de Lyon, 23 juin 1923 ; Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique, 23 nov. 1923, etc.) ; l'érection de nouveaux collèges de missions (Collège irlandais des Missions Etrangères, 13 juin 1917 ; S. Alexis de Falconieri, à Rome, 25 janv. 1921), etc.

12. La législation concernant les religieux, qui occupe dans le Code une si large place, a donné lieu à de très nombreux documents. Signalons d'abord une importante lettre de Pie XI (19 mars

1924) à tous les Supérieurs Généraux des Ordres et Congrégations d'hommes. Le pape y insiste spécialement sur la nécessité de fortes études, sur l'utilité des maisons apostoliques, sur la formation des novices et des jeunes religieux, et le soin à prendre des frères convers. La lettre remplit 16 pages des *Acta* et est à elle seule tout un programme.

La situation particulière des moniales à vœux simples en France et en Belgique a été confirmée à certaines conditions par trois réponses du 22 mai 1919, du 1er mars 1921 et du 27 juillet 1922 ; et un décret du 23 juin 1923 les a autorisées à demander au Saint-Siège que leurs vœux soient désormais sollennels, et qu'elles soient astreintes à la clôture papale. Une très importante instruction du 6 février 1924 a précisé les canons du Code relatifs à cette clôture papale. D'une réponse du 25 juillet 1922, il résulte que les fondateurs ou fondatrices n'ont le privilège d'être supérieurs à vie que s'ils l'ont obtenu du Saint-Siège. A défaut d'indult, ils sont soumis aux conditions de réélection prévues dans les Constitutions. Une lettre circulaire du Préfet des Religieux (9 mars 1920) indique ce qu'il faut faire pour obtenir de Rome la réélection d'une Supérieure générale ; et une réponse du 25 juin 1921 précise que c'est l'Ordinaire du lieu de l'élection (et non celui de la maison-mère) qui préside à l'élection de la Supérieure générale pour les congrégations de droit diocésain répandues en plusieurs diocèses[1]. Ce n'est pas non plus, dans ce cas, à l'Ordinaire de la maison-mère, mais à la Supérieure générale, de fixer le lieu du chapitre général (même réponse). Les supérieurs mineurs locaux doivent être renouvelés, au moins tous les trois ans, dit le canon 505. Cela doit s'entendre même des supérieurs ou directeurs d'écoles, d'hôpitaux, etc., *s'ils sont en même temps supérieurs des religieux, même en ce qui concerne la discipline religieuse* (3 juin 1918). Cette condition est à noter ; on se rappellera aussi que les supérieurs de maisons filiales, qui ne sont que des délégués *ad nutum* du Supérieur d'une autre autre maison, ne sont pas des supérieurs au sens du droit (1er fév. 1924).

De nouvelles *Normae* ont été publiées (6 mars 1921) indiquant de quelle manière Rome a coutume de procéder dans l'approbation

1. L'Ordinaire du lieu, qui doit présider à l'élection d'une Supérieure dans un monastère de moniales, n'est pas obligé d'y assister personnellement. Il peut y envoyer un délégué qui présidera en son nom (24 nov. 1920).

des nouvelles congrégations religieuses. De plus, tous les instituts religieux ont été invités (26 juin 1918) à réformer d'après le Code leurs règles et constitutions, et une instruction pratique leur a été envoyée à ce sujet le 26 octobre 1921. Aussi de nombreuses approbations, temporaires ou définitives, ont-elles été données à ces constitutions révisées. (V. g. Augustins de l'Assomption, 30 janv. 1923 ; Frères de l'Instruction chrétienne de S. Gabriel, et Prêtres du Sacré-Cœur, 5 déc. 1923 ; Sœurs de Marie-Auxiliatrice, Frères de S. Vincent de Paul, 6 janv. 1924 ; Chartreux, 8 juil. 1924 ; Cisterciens de la Stricte Observance, 26 janv. 1925 ; Missionnaires de la Salette, 7 juin 1926).

Le 17 avril 1923, Pie XI a demandé aux Frères des Ecoles chrétiennes d'étendre leur enseignement aux études classiques.

Une lettre de la Congrégation des Religieux a rappelé à tous les Supérieurs généraux des instituts de droit pontifical l'obligation d'avoir à Rome un procureur (4 juin 1920). Rome s'est également préoccupée de la situation canonique des Congrégations de droit diocésain et a prescrit à tous les évêques une enquête à ce sujet (30 nov. 1922).

Le Code (c. 510) ayant imposé à tous les supérieurs généraux des instituts religieux de droit pontifical un rapport à Rome tous les cinq ans sur l'état de leur institut, un décret du 8 mars 1922 a réglementé cette obligation et un questionnaire détaillé en 105 articles a été rédigé à cet effet pour les Congrégations à vœux simples (25 mars 1922).

Plusieurs réponses ont interprété les canons du Code relatifs à la confession des religieuses (10 janvier 1920 ; 24 nov. 1920 ; 16 janv. 1921 ; 1er déc. 1921), rappelé l'obligation de la messe conventuelle dans les couvents de religieuses à vœux simples tenues au chœur (20 mai 1923), restreint aux religieux strictement mendiants le privilège du canon 621 (16 oct. 1919), précisé la législation des sociétés religieuses sans vœux (3 juin 1918 ; 1er mars 1921 ; 25 juillet 1926).

D'autres réponses ont trait à l'administration des biens temporels (24 nov. 1920), à l'admission des novices (16 oct. 1919 ; 21 nov. 1919), à la durée du noviciat (12 nov. 1922). Une autre a précisé que l'enquête prescrite par le canon 552 avant la prise d'habit et la profession devait être gratuite nonobstant toute coutume même immémoriale : la coutume alléguée avait plus de 400 ans (20 mars

1922). Comme plusieurs instituts religieux prévoient deux ans de noviciat, une instruction très importante du 3 novembre 1921 a déterminé quelle formation recevraient les novices pendant cette seconde année, et à quelles fonctions ils pourraient être employés. Une réponse du 16 octobre 1919 est relative au testament des novices.

Si un novice (ou même un postulant) est en danger de mort, une instruction du 30 décembre 1922, renouvelant, en l'adaptant, un décret de 1912, permet de lui faire faire sa profession religieuse, sans toutefois que sa situation se trouve changée s'il recouvre la santé. La question de savoir à qui appartiennent les sommes touchées par des religieux à l'occasion de leur service militaire pendant la guerre a donné lieu à huit questions résolues le 25 février 1922. Quant au service militaire ordinaire, les dispositions antérieures au Code subsistent toujours, et les vœux temporaires des religieux sont suspendus *ipso facto* au jour de leur incorporation (15 juillet 1919 ; 30 nov. 1919). Lorsque, par indult, un religieux reçoit les Ordres avant d'avoir terminé les études prescrites par le Code, cette dispense ne permet pas de l'appliquer au ministère avant qu'il n'ait achevé ses quatre années de théologie (27 oct. 1923).

Les autres documents ou réponses qu'il nous reste à signaler concernent la sortie des religieux de leur institut, soit qu'ils passent à un autre institut, soient qu'ils soient sécularisés, soit qu'ils soient renvoyés. Pour passer à un autre institut ou à un autre monastère autonome, il faut une permission du Saint-Siège (can. 632., cf. Rel., 9 nov. 1926) ; et le religieux profès qui passe à un autre institut doit faire un nouveau noviciat (can. 633) en portant l'habit des novices de ce second institut (14 mai 1923). Un religieux peut refuser un rescrit de sécularisation ou une dispense de ses vœux (1er août 1922). L'exclaustration ou la sécularisation accordée par l'Ordinaire est soumise aux mêmes conditions (can. 639 et 640) que celle accordée par le Saint-Siège (12 nov. 1922). Toutefois, l'Ordinaire peut permettre dans ce cas, pour des raisons particulières, le port de l'habit religieux à un religieux exclaustré. L'institut religieux doit veiller à fournir les moyens de subsistance nécessaires (voir canon 643) à la religieuse qui rentre dans le monde, même en plus de la dot si celle-ci est insuffisante (2 mars 1924). On ne peut pas renvoyer à sa famille un religieux qui devient fou au cours de ses vœux temporaires, et l'institut conserve à son égard

toutes les obligations qui lui incombaient au moment où est survenue cette infirmité (30 nov. 1924). Un religieux de vœux temporaires renvoyé de son institut a dix jours pour déposer un recours au Saint-Siège (20 juillet 1923) et ce recours est suspensif (can. 647).

13. Un évêque de l'Amérique latine ayant demandé à Rome quels étaient ses pouvoirs sur les *Conférences de Saint-Vincent de Paul* établies dans son diocèse, la Congrégation du Concile a maintenu l'autonomie de ces groupements laïcs recommandés par l'Eglise, mais non érigés par elle. L'évêque n'a sur eux que le droit et le devoir général de vigilance, en vertu duquel il peut et doit veiller à ce que rien ne s'y fasse de contraire à la foi et à la morale, corriger et réprimer les abus qui s'y produiraient. Les considérants de cette décision (13 nov. 1920) sont très intéressants à étudier. (*Acta* 1921, p. 135).

(*A suivre.*)

F. Cimetier.

Chronique littéraire

RENOUVEAU

Mistral eût dit d'un mot plus évocateur : *Respelido*. Mais peu importe le mot. La chose ne saurait être niée : le talent semble d'année en année, de mois en mois, changer de camp. Et nous ne comptons plus à cette heure les exégètes, les savants, les artistes, les romanciers et les poètes catholiques qui concurrencent sans désavantage les poètes, les romanciers, les artistes, les savants et les exégètes de l'autre bord.

A la suite et avec l'aide de M. l'abbé Calvet, de qui vient de paraître un livre précisément intitulé *le Renouveau catholique dans la littérature contemporaine*, tâchons de dresser nous-même le large[1] bilan de la production catholique contemporaine.

Rappelons-nous, pour mesurer le chemin parcouru de la fin du romantisme à l'apparition de *Sagesse*, le long silence ou la médiocrité de la poésie catholique antérieure à celle d'aujourd'hui. Entre les *Poèmes évangéliques* de Victor de Laprade, qu'on ne lit plus guère, — c'est, du reste, un tort — et le recueil verlainien, désormais fameux, on peut dire que presque rien ne s'est passé. Le romantisme, qui pourtant a si formidablement agrandi le champ du lyrisme, n'a pas su façonner d'âmes chrétiennes. Quand il lui arriva d'être dévot, ce fut de façon très évasive, comme l'avaient été l'aimable Paul, la tendre Virginie et l'éloquent vicaire savoyard.

En ces temps si favorisés sous le rapport de la forme, des moyens d'expression et de l'invention verbale, mais calamiteux à tant d'autres égards, il n'y eut guère pour maintenir la tradition du

1. Et non pas minutieux.

lyrisme catholique que les trois grands Provençaux : Roumanille, Aubanel et Mistral. Ceux-là, du moins, avaient su leur catéchisme ; au moins deux d'entre eux faisaient oraison ; un des trois chantait au lutrin dans sa paroisse. Aucun des trois ne commit sur la présence réelle les bourdes majeures de cet excellent Jocelyn qui ne voulut jamais voir dans le pain et dans le vin eucharistiques que l'image du corps d'un Homme-Dieu et la figure de son sang. Aucun des trois n'eut, comme Lamartine, en son poème *A l'Esprit-Saint* l'idée, vraiment malencontreuse, de mettre le Saint-Esprit un peu au-dessous de Dieu le Père. Les *Cantiques* de l'édition originale des *Iles d'or*, avec l'étonnante et délicieuse paraphrase du passage de saint Luc où l'Annonciation se trouve rapportée, avec les poèmes à Notre-Dame de Lumière, à Notre-Dame de Romigié, avec l'exact et parfait Pater ; — enfin, pour le moins, deux cents vers *des Olivades*, voilà l'important appoint de lyrisme chrétien, même catholique, du Maillanais.

Verlaine nous conduira sans doute plus près de Dieu. Mais il ne nous parlera pas de Lui ni de sa Mère Immaculée avec plus de grandeur.

A ce Verlaine, véritable précurseur des poètes catholiques d'aujourd'hui, M. l'abbé Calvet a consacré le premier chapitre de son livre. C'était justice.

Depuis Villon, le lyrisme chrétien ne s'était jamais exprimé en de tels termes. Je ne suis pas tout à fait aussi sûr que M. l'abbé Calvet que le péché de littérature soit absent de *Sagesse*. Mais *Sagesse* a ouvert une nouvelle ère. *Sagesse* a remis la poésie religieuse dans la vraie voie, qui est celle de l'abandon confiant, de la méditation et de la prière. Et si un des incontestables attraits des *Poèmes de guerre* de Claudel réside dans l'absolue, la profonde et presque indiscrète familiarité avec Dieu, c'est que Verlaine lui avait livré le secret de ce que j'appellerai le ton d'Eliacin.

Avant Verlaine, Corneille étant mis à part, on ignorait qu'une des grandes sources du lyrisme dévot pouvait être l'*Imitation*. On ne savait pas ou on avait oublié que toutes les pensées, tous les sentiments, toutes les émotions d'une vie intérieure intense sont lyriquement monnayables. Voilà pourquoi, en dehors de ce Racine, qui était tendre par nature, on ne s'épancha guère ni très intimement avec Dieu. La pompe de la glorieuse paraphrase malherbienne sauvegardait pour sûr, davantage la majesté divine. Mais elle maintenait

entre Dieu et nous des distances qu'aujourd'hui si volontiers nous abrégeons ou supprimons. Malherbe sans doute avait raison ; mais il s'en faut joliment que nous ayons tort. Et je ne sais rien, à ce propos, d'aussi émouvant, que certaines audaces et familiarités de Claudel harcelant Dieu pendant la grande tuerie, pour que sa providentielle bonté enfin nous fît grâce.

Si vous n'étiez que Dieu...

Entendez : *et si vous n'étiez pas en même temps Père,*

Si vous n'étiez que Dieu, il n'y aurait pas moyen avec Vous de s'expliquer,

Mais Vous avez passé par là, Vous aussi,

Et certes, au point de vue de l'Eternité, c'est peu de chose que nos maux présents.

Mais Vous voyez que, tels qu'ils sont, Seigneur, ils nous paraissent suffisants...

Voilà bien une note inconnue des grands siècles de notre littérature. Villon l'avait entrevue. Mais il s'y tint peu, ne vivant guère sous l'œil du Seigneur. Verlaine y est allé tout droit. Le lyrisme des dix beaux poètes chrétiens d'aujourd'hui est sorti de là.

Il était temps.

Parmi les initiateurs l'abbé Calvet a rangé Huysmans. Le chapitre que notre critique a consacré à l'auteur d'*En route*, de *sainte Lydvinne* et des *Foules de Lourdes* pourrait s'intituler : *De Médan à Ligugé*. Cette conversion fut un événement considérable, tout spécialement dans le monde des artistes. Huysmans aura été au premier rang de ceux qui ont le mieux démontré depuis trente ans que notre catholicisme pouvait, moyennant talent de ses dévôts, fournir la plus grande et la plus belle des matières d'art. Chateaubriand l'avait bien déjà dit ; mais on ne l'avait pas toujours cru sur parole en raison du caractère fortement arbitraire et, pour une fois, assez pseudo-classique de sa démonstration, par l'exemple, dans les *Martyrs*. Son Eudore, cent fois plus jeune premier que confesseur et docteur, avait bien ému nombre d'âmes de sensibilité féminine, mais n'avait pas autant entraîné l'adhésion des esprits.

L'éloquence de Huysmans, et tout autant ou plus, de Léon Bloy, qui tous les deux pratiquèrent à fond les principes de leur foi en même temps qu'ils la prêchèrent, devait être et fut effectivement plus profonde, sinon plus étendue. Chateaubriand avait refait des sensibilités et des sentimentalités chrétiennes. Son apologétique,

certes pas aussi caduque qu'on a dit, ne pouvait être aussi féconde, durablement et intensément, que celle d'un catholicisme fortement vécu.

Chateaubriand, en quelque manière, fut prolongé par Barrès, sublime artiste, largement comparable, pour la variété et l'éclat des dons, à celui qui avait ouvert le triste XIX^e^ siècle. C'est ce Barrès que M. l'abbé Calvet cite en troisième lieu comme un des illustres initiateurs du mouvement catholique si marqué dans la littérature d'aujourd'hui.

M. l'abbé Calvet à l'occasion d'un tel sujet s'est comporté avec la plus circonspecte des prudences. Prêtre éclairé, calme et sage, il a circonscrit très nettement le champ de l'influence que Barrès a bien pu exercer sur l'art et la pensée catholiques d'aujourd'hui. On a tant erré sur ce point, par chatouilleux nationalisme, par amitié quelquefois indiscrètement zélée, par bonté d'âme hautement intéressée à la conversion de Barrès que l'on voulait croire imminente !

Tant crie l'on Noël qu'il vient.

On a trop simplifié, en général, la carrière de la pensée barrésienne, dans le louable, mais peu logique désir de la ramener à l'unité. On a affecté de voir quatre phases dans ladite carrière : celle du culte du moi, puis celle du régionalisme et du culte des morts, la plus consolante et la plus propre à nous donner le change ou beaucoup d'espoir ; puis celle du nationalisme ; celle enfin des dernières pensées, quasi-chrétiennes et du généreux rapport sur les congrégations.

Bien des gens ont cru que les choses s'étaient passées ainsi. Je l'ai moi-même crié sur tous les toits. C'était harmonieux et offrait l'inestimable avantage de simplifier agréablement la besogne, bien assez compliquée comme cela, des critiques à venir. Je ne le crois plus aujourd'hui. Peut-être y a-t-il eu, dans une certaine mesure, une route ascendante de Maurice Barrès[1], mais avec d'infinies méandres et de fameux retours. Comme l'a fait très justement remarquer M. l'abbé Calvet, on ne saurait dire à la lettre que Barrès soit venu en trois bonds « du culte du moi au culte de la France » et au reste.

On pourrait soutenir et démontrer qu'il a constamment enrichi sa no-

1. Adrienne Blanc-Péridier, *La route ascendante de Maurice Barrès.*

tion du divin de points de vue nouveaux. Mais il n'a pas progressé, au sens orthodoxe du mot, dans l'intelligence de la foi.

Il a bien mérité de notre foi en préparant du dehors un grand nombre d'esprits et un grand nombre d'âmes à la recevoir. Ses respects pour le christianisme de ses pères, ses vigoureuses campagnes contre tous les Aliboron de son temps, descendance pour ainsi dire abâtardie du pharmacien Homais, sa défense admirable des droits des catholiques et de leurs morts, qui étaient aussi, après tout, les droits de Dieu, tout cela purifia singulièrement une atmosphère que le scientisme le plus superstitieux et le plus bas rationalisme avaient empestée.

Il nous a laissé, dit à ce sujet l'abbé Calvet, cette affirmation que l'Eglise est nécessaire pour sauver le divin dans le monde.

L'Eglise est nécessaire. Barrès a donc vu nettement la bienfaisance de l'Eglise. C'était quelque chose. Mais, au demeurant, et à la lumière des dernières condamnations prononcées par l'Eglise elle-même, on peut conclure que c'était peu. Restait à constater sa divine origine, et la divinité de son caractère. Pas plus que tels pragmatistes d'hier Barrès n'en est arrivé là.

Du moins, il laissa un sillage bon à suivre.

Bourget a rendu de bien plus authentiques et bien plus signalés services. Barrès avait montré le seuil de l'Eglise, Bourget y entra. L'événement, diligemment rapporté par M. l'abbé Calvet, était de bien plus grande conséquence. Comme tant d'autres du même temps, Paul Bourget avait d'abord subi l'influence de Baudelaire, de Renan, de Stendhal, de Taine et de ce délicat Sully-Prudhomme, timide philosophe qui ne sut jamais à quel saint se vouer. Du moins, Bourget ne s'éternisa-t-il point dans le dilettantisme et le déterminisme. Dès ses premiers romans, même scabreux, comme *Mensonges*, il eut la préoccupation des plus graves problèmes, au premier rang desquels il mit d'emblée celui de la responsabilité de l'écrivain. Ce n'est pas d'aujourd'hui que Paul Bourget soupçonne ou sait que nos actes nous suivent. Il en fut déjà convaincu en 1889 au moment où il publia le retentissant *Disciple*. *Cosmopolis*, magnifique roman, singulièrement significatif, et dont on n'a jamais assez parlé, alors que son dénouement pathétique dans les Jardins du Vatican fait entrevoir de façon si nette l'imminente conversion d'un Julien Dorsenne, frère très jumeau de Paul Bourget, marqua

l'étape décisive de la carrière du romancier-psychologue, immédiatement avant sa conversion.

Après, ce fut l'immortelle série où brillent d'un si rare éclat l'*Etape*, un *Divorce* et l'*Emigré*. Le point de vue chrétien allait désormais féconder de façon étonnante les éminentes facultés du romancier. Cela le mena jusqu'à ce chef-d'œuvre dont on n'a pas assez souligné la beauté et que le Maître pour le quart d'heure n'a pas encore dépassé ni même atteint : *le Sens de la mort*. Qu'importent quelques médiocres *Ecuyère*, quelques douteuses *Lazarine*, quelques feuilletonesques *Némésis* ? Le bien était fait, — le plus grand bien.

Le rôle de René Bazin fut autre. Tout le monde n'a pas su le voir. L'abbé Calvet l'a caractérisé de façon très heureuse :

> La religion y sert de base à toutes les grandes réalités sociales qui sont la sauvegarde des Etats, la famille, la patrie, l'ordre; elle (y) est le support de la charité et de la justice fraternellement unies, sans lesquelles et sans l'union desquelles la paix sociale est instable; elle fait germer la vertu et la vivifie et il sera impossible, en définitive, de refaire sans elle une France qui mérite de vivre et d'être aimé.

Et puis, il y eut Péguy, dont la vie héroïque, comme dit M. l'abbé Calvet, reste pour notre temps un haut exemple et un appel. Il y eut Ernest Psichari, dont l'aventure intérieure vaut par la singularité et dépasse par la rectitude et la beauté celle-là même de Péguy. Sans *le Voyage du Centurion et les Voix qui crient dans le désert*, il manquerait quelque chose d'essentiel à la littérature catholique d'aujourd'hui. Personne, en somme, n'a mieux illustré que Psichari, Charles de Foucauld étant mis à part, la grande thèse de Lavigerie sur la possibilité et surtout le devoir de convertir l'Afrique mulsulmane, — thèse reprise, comme on sait, avec tant d'éclat par Louis Bertrand.

Nul livre ne montre plus lumineusement que *les Voix qui crient dans le désert* à quel point nous abdiquons en quelque sorte toutes nos raisons d'être sur la terre d'Afrique en évitant de proclamer et de prêcher notre christianisme. Aux yeux de l'Arabe, nous n'existons cependant qu'en tant que Nazaréens. Ne pas nous afficher tels, ne pas prendre là-bas physionomie de croisés, c'est proprement trahir la cause française, qui se confond intimement en pays d'Islam avec celle de l'Eglise.

Que dire maintenant des poètes catholiques ? M. l'abbé Calvet,

qui ne les peut, bien entendu, citer tous, mais qui n'en omet aucun d'important et rend du mieux possible entière justice à ceux qu'il cite, commence cette partie de son enquête par un substantiel chapitre consacré à Claudel. De ce poète, souvent très grand, mais fort discuté, et vraiment pour quelques motifs valables, l'abbé Calvet parle « sans génuflexions et sans injures », à peu près sur le même ton et avec le même désir d'équité qui se remarque dans la consciencieuse étude du P. de Tonquédec.

Claudel est une date. Comme Mallarmé, il peut être rangé dans l'équipe des auteurs difficiles. Il figure, si vous voulez, une manière de Lycophron moderne, chrétien et français. Sa dure poésie est peut-être plus fortement catholique que celle de n'importe quel autre poète d'aujourd'hui. Notre dogme la commande quasi tout entière, plus particulièrement dans ses parties lyriques. La preuve en est dans un exemple que je cueille au hasard de mes souvenirs, dans le second de ces fort beaux *Autres poèmes durant la guerre* que je mets très haut dans ma personnelle admiration : *le précieux Sang*, sorte d'ode enivrée sur le thème de la présence réelle, et qui porte si bien, du moins me semble-t-il, à moi, chrétien laïc, en même temps que la si personnelle marque claudelienne, le sceau même de la pensée eucharistique et du cœur eucharistique de Notre-Seigneur.

Ce sang qu'il a reçu de Marie et la chaleur de son propre cœur,
Ce sang qui lui fut commun avec elle,
Nous est à notre tour infus dans le soleil illuminateur
De l'ivresse sacramentelle !
O trait plus pénétrant que l'esprit, plus prompt de toutes parts que le feu,
O coupe de l'intelligence,
Ouvre enfin dans ce cœur scellé, dans cette chair qui me sert de peu,
La source de la pénitence !...
Ce que le Seigneur a remis entre nos mains, ce n'est pas seulement la [mémoire de sa mort,
C'est sa personne tout entière !
La Rédemption tout entière vers nous comme un vase qui s'incline,
Les cinq fleurs du Paradis,
Toute l'inondation sur nous de la préférence divine,
Nos lèvres à l'autre vie !

Etrange poète, qui exalte et qui rebute tour à tour, ou tout ensemble, mais poète si fort, et qui sait si bien, quand il veut, parler à Dieu l'honnête dialecte de tout le monde.

Naturellement Jammes suit Claudel dans le livre de l'abbé Cal-

vet. Sur le beau lyrique des *Géorgiques chrétiennes*, l'abbé Calvet n'a pas pu tout dire. Mais il a dit le principal. J'ai bien aimé qu'il remarquât, dans un obscur recoin de l'œuvre de Jammes, et après les pages médiocrement réussies du *Poète Rustique*, le « calendrier délicieux que tous les vrais amis de la campagne aiment à relire, pour les observations précises et la bonhomie agreste dont il est riche. » Mais je m'étonne de son cruel arrêt sur l'admirable *Rosaire au soleil*. Quelque jour, sans doute, il faudra que nous nous chamaillions un peu là-dessus.

Je souscris, en revanche, et de grand cœur, aux justes pages qu'il a consacrées à Louis Mercier.

Et, à ce propos, avant d'aller plus loin, n'est-il pas juste qu'à l'occasion de la belle galerie de poètes chrétiens que nous présente M. l'abbé Calvet, nous fassions la remarque qui s'impose ? Depuis le moment où l'on a commencé de parler le français à peu près sur toute la surface de notre patrie, depuis le moment où il a commencé d'y avoir chez nous une littérature française, on n'a jamais vu équipe aussi fournie, et aussi diverse, de poètes chrétiens qu'à l'heure actuelle. Essayez de faire le compte et d'en trouver seulement deux semblables. Jammes, Claudel, le Cardonnel, Mercier, Marie Noël, Ghéon (avec le *Miroir de Jésus* et les parties lyriques de sa *Sainte Cécile*), le Jacques Debout de l'*Ame du feu*, et ce Jean-Paul Tersanne, récemment révélé, mais à peine, et que la critique catholique n'a pas exalté comme il fallait. Que de visages distincts! Que de musiques diverses ! Voilà beau temps que les peintres nous ont fait voir les cent façons différentes dont les humains joignent les mains pour prier. Nos lyriques chrétiens contemporains nous montrent pareillement qu'il y a cent façons de louer Dieu, et que cette bonne vieille harpe de David demeure un bien riche instrument.

Louis le Cardonnel, comme bien l'on pense, a ici sa page, une des meilleures, une des plus fournies de tout ce livre, et où la biographie, très heureusement détaillée, éclaire à fond la carrière, l'art et les œuvres du poète.

Le chapitre des critiques et des romanciers est d'importance. C'est sur ce point d'ailleurs de la critique et du roman que les catholiques ont fait porter, semble-t-il, leurs plus vigoureux efforts, depuis quinze ou vingt ans.

A l'heure présente, la critique catholique est ce qu'elle est. Du

moins elle *est*. On la rabroue, faute de la comprendre, en général. La meilleure preuve que l'on compte avec elle, même les plus renfrognés et les plus hostiles, c'est qu'on la discute. Comme je l'ai dit ailleurs, elle manque du Sainte-Beuve qui confondrait ses envieux. Elle apporte du moins dans maintes études un désintéressement, une probité, une charité, que Sainte-Beuve ne montra pas toujours. Elle va plus droit au vrai que l'autre et se trompe moins, je pense, ayant en mains le trésor de telles vérités premières, tel criterium et telles lumières que lui communiquent pour sûr, la foi qui l'anime et l'appétit d'apostolat qui l'inspire.

Au surplus, pourquoi ferions-nous sur ce sujet, et tant que cela, les modestes? Sans doute on pourra nous citer, de l'autre bord, des critiques quelque peu plus subtils que Massis. Et encore ! Qu'on me montre celui qui le vaudrait par la rectitude, la décision et l'ampleur des jugements.

Qu'on me montre semblablement, à l'occasion des plus belles réalisations du temps présent, un historien qui égale Georges Goyau. Sur ce propos, la conclusion de l'abbé Calvet dit le nécessaire et le vrai :

> L'histoire étudiée à la lumière de l'Evangile a conduit Georges Goyau à ces perspectives magnifiques, à ce rêve d'une transformation spirituelle par le rayonnement de la France. Plus que quiconque, il est désigné pour y travailler et pour devenir dans une question où l'intelligence et la charité ne doivent jamais se séparer, un centre de sympathie; dans le monde latin, parmi les hommes d'Eglise, il est assurément l'esprit le plus universel.

C'est dans les œuvres des romanciers catholiques d'aujourd'hui qu'en somme on y voit le moins clair. Le plus remarquable talent par malheur n'est pas du côté des plus nobles consciences. Et les deux romanciers catholiques, ou de formation catholique les plus éminents que nous ayons à cette heure me paraissent s'embarquer dans des aventures, où leur sens chrétien ne survit quelquefois plus, comme disent les chimistes, qu'à l'état de traces. Il y a, en revanche, le délicieux Cazin, fantaisiste, humoriste, humaniste inclassable, et qui se contente d'être lui-même, je veux dire le moins sceptique et le plus souriant des dilettantes. Il pourrait y avoir aussi Silvestre, qu'on s'est trop pressé de porter aux nues, dont le presque très beau livre *Prodige du cœur* a ravivé bien des espérances, mais dont le dernier : *Dans la lumière du cloître*, hélas !

est bien vide[1]. Prions Dieu d'accorder à Silvestre la force qui lui manque.

M. l'abbé Calvet évoque ensuite les dramaturges catholiques. Il enregistre avec une joie qui se comprend les résultats actuellement acquis, sur lesquels je n'ai pas à revenir, m'en étant déjà souvent occupé ici-même. Puis, il ajoute ces mots, à mon sens, décisifs, et ce conseil éminemment sage, qui, à coup sûr, sera dans l'avenir la condition même des succès du théâtre chrétien.

> Qu'on vous montre quelquefois un chrétien engagé dans l'aventure du monde et des passions, luttant à travers les péripéties de la vie normale contre le monde et les passions, et trouvant dans la foi vécue le secret des vertus héroïques. Nos dramaturges ont là un autre domaine à explorer... ; le jour où ils s'y décideront, au théâtre religieux qu'ils ont commencé à nous donner, ils ajouteront à proprement parler un théâtre chrétien.

Distinction subtile, paradoxale, mais joliment juste. Nous avons déjà un chef-d'œuvre d'une certaine sorte avec *le Comédien et la grâce*. On en saluerait de grand cœur un autre de cette autre sorte que suggère l'abbé Calvet.

Que dire de plus, d'après ce témoignage rendu aux écrivains catholiques d'aujourd'hui ?

Ceci simplement, que Racine me dicte et qui s'adapte si bien aux jours à la fois déshérités et consolants que nous vivons :

> Et quel temps fut jamais si fertile en miracles ?
> Quand Dieu par plus d'effets montra-t-il son pouvoir ?

A chacun d'entre nous, qui plus qui moins, et dans la mesure de ses moyens, de répondre aux merveilleuses avances de la faveur divine dans cet ordre capital des œuvres de l'esprit. Dieu peut toujours faire fructifier au centuple les courageux efforts du labeur humain[2].

José Vincent.

1. Je dois à la vérité de dire que cette sévérité qu'en mon âme et conscience je crois opportune, m'est toute personnelle. Attendons.

2. Un tout dernier mot à propos de ce livre, si opportun et si utile, mais qui forcément n'a pu tout dire : peut-être Louis Bertrand, le puissant romancier de *Sanguis Martyrum*, n'y a-t-il pas tout son dû en tant que romancier.

Informations

Notes et Documents

I. — Le Scandale de Jésus.

Comme elle est lointaine l'époque où les libéraux assuraient qu'ils avaient définitivement restitué la figure purement humaine de Jésus, simple ouvrier galiléen devenu par aventure professeur de morale ! A l'heure actuelle les critiques sont acculés à une alternative. « Ou bien Jésus est ce que les catholiques ont toujours cru ; ou bien quoique illuminé, c'était un génie d'une puissance extraordinaire, inexplicable, qu'on ne saurait guère appeler que miraculeux ». Ou l'explication catholique ou l'énigme impénétrable...

Toutes les âmes avides de belle lumière sauront gré au R. P. Bernard Allo de justifier, à l'aide de la méthode la plus rigoureuse, l'explication catholique. Le P. Allo n'a pas voulu écrire un ouvrage de polémique. Il tient justement P.-L. Couchoud pour un dilettante et sa théorie pour une « extravagance mort-née, reprise pour l'amusement d'un lettré en quête d'inédit ». Le savant dominicain ne pense pas que les thèses vulgarisées par le trio Guignebert-Loisy-Couchoud soient présentement les plus dangereuses : il a préféré souligner celles qui à l'heure actuelle s'édifient outre-Rhin — d'où elles déferleront, habillées de blanc ou de rouge. Ces thèses nouvelles que le P. Allo démasque avant même qu'elles soient répandues dans le grand public « font de Jésus, dont elles ne nient point l'existence ni la grandeur, l'héritier d'une mystique d'origine païenne élaborée du côté de l'Egypte et de la Perse ».

Aussi bien, le R. P. ne s'attarde-t-il pas à la réfutation, trop souvent stérile, et sans prise sur les âmes : il préfère dresser devant nos yeux, avec un souci remarquable de la précision scientifique, de la

rigueur dialectique, jointes à un sens religieux qui emporte la conviction, l'adorable figure de Jésus avec toute la complexité des données évangéliques... Comme après la lecture d'un tel livre, les ouvrages des Guignebert et des Couchoud paraissent pauvres, étriqués et peu sérieux ! C'est pourquoi nous conseillons à nos amis de lire et de faire lire le « Scandale de Jésus ». Cette œuvre du P. Allo inaugure brillamment la Collection « Vie chrétienne » (Grasset, éditeur), dirigée par Maurice Brillant.

II. — Le Comité catholique du Cinéma.

Les développements pris à l'heure actuelle par l'industrie du Cinéma, tant en France qu'à l'étranger, l'engouement de la jeunesse et des adultes eux-mêmes pour ce genre de spectacles ; par-dessus tout, l'influence bonne ou mauvaise qui s'exerce, ou qui peut s'exercer par le film : ce sont des faits qui s'imposent à l'attention des dirigeants catholiques et devant lesquelles ils ne peuvent rester inactifs.

Aussi, avec les encouragements et sous le patronage de S. E. le Cardinal-Archevêque de Paris, le « Comité Catholique du Cinéma » vient-il de se constituer.

Il a pour président M. le chanoine Loutil (Pierre l'Ermite), curé de Saint-François de Sales, et pour secrétaire, M. le Chanoine Joseph Reymond, ancien directeur des Œuvres du diocèse du Puy ; autour d'eaux se groupent : Mgr Beaupin, secrétaire général du Comité catholique des Amitiés françaises à l'étranger ; M. le chanoine Gerlier, sous-directeur des Œuvres du diocèse de Paris ; le R. P. Dassonville, de l'Action populaire ; M. Charles Pichon, de l'*Echo de Paris* ; M. Jean Morienval, secrétaire de la *Vie catholique* ; M. l'abbé Gabriel Bard, secrétaire de l'Union des Œuvres ouvrières.

Le C.C.C. ne vient nullement remplacer ou concurrencer les organisations déjà existantes. Il s'établit sur un autre plan que la Maison de la Bonne Presse ou l'Etoile et il ne peut que désirer le développement de la Bonne Presse, de l'Etoile et des établissements similaires. Vendre des appareils, éditer, importer et louer de bons films sont des opérations nécessaires, mais qui se trouvent hors de son domaine.

Par contre, une fois exclues ces opérations d'ordre industriel ou commercial, il regarde comme étant de son ressort toute mesure,

soit d'action catholique par le Cinéma, soit de défense des intérêts catholiques au Cinéma.

Le C.C.C. se propose notamment :

1° D'éclairer la clientèle catholique : de la saisir de la question du cinéma ; de lui faire prendre conscience de ses responsabilités vis-à-vis d'elle-même et surtout vis-à-vis de ses enfants, aussi bien que de son droit à exiger, parce qu'elle est nombreuse et qu'elle les paie, des spectacles conformes à son idéal moral, familial et religieux ;

2° De suivre, autant qu'il lui sera possible, la production des films, grâce aux relations qu'elle nouera avec les auteurs et les metteurs en scène, de manière à prévenir des écarts parfois involontaires ;

3° D'exercer le contrôle des nouveautés et de diffuser largement, par des moyens appropriés, les « notes », des films introduits sur le marché ;

4° De promouvoir l'ouverture de salles offrant toutes garanties aux familles catholiques, et de donner tout son concours à la constitution des organismes (tels que Fédération des Salles, Bulletins, Services de renseignements, etc.) qui en faciliteraient l'exploitation.

Le C.C.C. n'est en aucune façon une ligue nouvelle. De parti pris il se réduit à un très petit nombre de membres, qui assureront un service technique.

Pour exercer néanmoins l'influence nécessaire, il a demandé leur adhésion aux associations nationales d'action catholique : F.N.C., A.C.J.F., C.F.T.C., F.G.S.P.F., D.R.A.C., Ligue patriotique des Françaises, Ligue des Femmes françaises, etc.. Ces groupements seront l'intermédiaire naturel entre le C.C.C. et les masses catholiques qu'ils ont organisées ; et, d'autre part, le C.C.C. jouera à l'égard de ces groupements le rôle de commission technique pour toutes les questions cinématographiques qui concernent leur action propre.

Enfin, pour avoir une documentation plus complète et se mettre en mesure d'orienter sagement son action, le C.C.C. se choisira des correspondants régionaux.

...Nous ne pouvons que demander à Dieu de « donner croissance » à ce nouvel organisme de l'Apostolat catholique en France.

J. R.

III. — En parcourant les revues Italiennes.

Rivista del Clero Italiano. *mars* 1927. — Le Saint-Père et l'Union des Eglises. — Silvio Vismara, *bénédictin*.

Après avoir rappelé l'action de Léon XIII pour la réunion des chrétientés dissidentes, l'auteur attire l'attention sur les directions données par Pie XI aux Universitaires Catholiques Italiens (*Osservatore Romano* du 10-11 janvier 1927). Le Pape recommande l'étude de l'Histoire de l'Eglise, non seulement pour mieux connaître notre maison, c'est-à-dire l'Eglise, mais aussi pour pouvoir participer, selon les invitations de la Providence, à la réunion à l'unique Eglise véritable des groupes qui s'en sont séparés. Il faut, pour cela, d'abord se connaître. En effet, on peut dire que si l'œuvre de réunion a échoué tant de fois, cela tient pour une large mesure à ce que les parties s'ignoraient. S'il y a des deux côtés des préjugés, il faut que les préjugés tombent. Il semble difficile de croire quelles erreurs et quels malentendus subsistent parmi nos frères séparés d'Orient et se répètent toujours contre l'Eglise catholique. Mais aussi, chez les Catholiques il manque parfois de la charité fraternelle, parce que la connaissance fait défaut. On méconnaît tout ce qu'il y a de précieux, de bon, de chrétien en ces fragments de l'antique vérité catholique. Les blocs détachés d'une roche aurifère sont aurifères eux aussi. Les vénérables chrétientés orientales conservent beaucoup de choses respectables et à ce titre méritent non seulement toute l'estime, mais encore toute la sympathie. Nous devons donc nous créer une mentalité bienveillante à l'égard de nos frères dissidents, et l'un des meilleurs moyens sera d'étudier l'histoire de l'Eglise, spécialement par rapport à la réunion des chrétientés séparées. Les Catholiques désireux de travailler efficacement à l'union des Eglises doivent avant tout bien se persuader qu'il ne s'agit pas de convertir des hérétiques, mais de reconduire au Père Commun des schismatiques, et qu'en conséquence, sur le terrain de la discipline et des rites on peut faire des concessions compatibles avec les exigences du dogme.

Du reste, la preuve que le Saint-Siège ne fait pas de cette union une question de rites, de liturgie et de discipline, est en ce fait que les Eglises orientales catholiques conservent leurs rites vénérables et leurs antiques liturgies. Après avoir rappelé très brièvement l'origine des schismes grec et russe, l'auteur conclut en affirmant la né-

cessité d'un double apostolat : un apostolat latin, en agissant par persuasion, âme par âme, et un apostolat oriental très efficace sur la masse schismatique, qui sera plus facile s'il est accompli parmi les classes dirigeantes. Pour éteindre le schisme, il ne faut pas révolutionner le peuple, détruire les traditions, bouleverser les habitudes, mais il suffit peut-être, encore que l'œuvre soit plus difficile, de convaincre les classes cultivées, d'entraîner les pasteurs, de dissiper les préjugés qui bien à tort séparent l'Orient de Rome catholique.

— Mgr Francesco Olgiati, *professeur à l'Université Catholique du Sacré-Cœur, à Milan*, donne un schéma de conférence sur la « Journée Universitaire ». A ce propos, il faut signaler l'intérêt effectif que tous les fidèles d'Italie, sans en excepter les enfants, prennent à leur Université Catholique. Le zèle du clergé trouve des procédés de propagande vraiment ingénieux et féconds. Il suffit d'en donner comme preuve l'article (dans le même numéro de la même revue) de Mgr Luigi Vigna sur l'Ostensoir de l'Université Catholique, qui n'est autre qu'un *essai de leçon intuitive destinée aux enfants*. Les Catholiques français feraient bien de prendre une part aussi active à l'entretien de leurs Instituts ou Facultés Catholiques, qui, faute de ressources, n'ont pas tout le rendement qu'ils pourraient avoir.

— Enfin, à la page 180, est exposée une initiative qui, elle aussi, révèle beaucoup de sens pratique : le Conseil Supérieur de la Jeunesse Féminine Catholique Italienne a ouvert un *concours pour la publication d'un manuel de méditation qu'elle adoptera à l'usage des membres de cette association*. L'auteur du livre qui sera choisi recevra un prix de deux cents lires.

Vita et Pensiero, *mars* 1927. Les Sciences Sociales dans la Pensée Catholique Italienne.

Le Saint-Père a confié à l'Université Catholique du Sacré-Cœur la publication de la *Revue Internationale des Sciences Sociales et disciplines auxiliaires*, fondée il y a trente-trois ans par Mgr Talamo avec la collaboration du professeur Toniolo. La revue *Vita e Pensiero* publie aujourd'hui l'article de présentation de la nouvelle série, dû à la plume du P. Gemelli, et le fait précéder du sommaire du premier fascicule qui est ainsi conçu :

Avertissement au lecteur : Fr. Agostino Gemelli, O.F.M. — *Do-*

cuments : 1° Lettre de Son Eminence le Cardinal Gasparri à l'Illustrissime Mgr Salvatore Talamo ; 2° Lettre de Son Eminence le Cardinal Gasparri au Révérendissime Père Agostino Gemelli ; 3° Lettre du Pape Léon XIII à l'évêque de Padoue défunt, Mgr Giuseppe Calligari. — *Du « programme » de 1893.* — *Problèmes de la petite propriété rurale dans l'après-guerre* : Francesco Bellero. — *La politique monétaire de l'Italie* : Giuseppe del Vecchio. — *La Société des Nations et l'émigration* : Celestino Arena. — *Revue des Revues* : 1° *Revues de sciences économiques* : *a*) Revues italiennes, *b*) Revues françaises, *c*) Revues allemandes ; 2° *Revues de sciences politico-administratives* : *a*) Revues italiennes, *b*) Revues espagnoles et hispano-américaines, *c*) Revues anglaises et américaines ; 3° *Revues de sciences juridiques et sociales* : revues italiennes. — *Analyse de travaux* : Enrico de Marchi : Agriculture et coopération au Danemark ; S. Tagliabue-Joseph Arendt : la nature, l'organisation et le programme des syndicats ouvriers chrétiens ; Angelo Brucculeri : Chronique sociale.

La revue paraît chaque mois en fascicules de 80 pages ; l'abonnement annuel est de 40 lires pour l'Italie, de 70 lires pour l'étranger.

— Le XIV^e^ Centenaire de l'Abbaye du Mont-Cassin : Tommaso Leccisatti, *moine du Mont-Cassin.*

— Le Docteur de la Providence : Silvio Vismara, *bénédictin.* — Etude sur Bossuet, qui ne manque pas d'actualité, étant donné le prochain centenaire du grand évêque.

— Un mythe protestant aux pieds d'argile : D^r^ Alessandro Fedeli. — Il s'agit de fouilles palestiniennes. — *Le guêpier du troisième mur.* — Vers la fin de mai 1925, un musulman de Jérusalem avait commencé des travaux en vue de bâtir une petite maison. Les ouvriers heurtèrent un parquet de mosaïque dont s'occupèrent aussitôt avec tout le zèle professionnel désirable, ceux qui étaient chargés de la conservation des monuments hsitoriques du pays. Tandis que s'accomplissait l'examen normal de cette découverte, ornée d'une inscription suffisante pour qu'on pût en déterminer la nature funéraire et en fixer la date approximative, le propriétaire avait fait continuer les travaux de fondations dans une autre direction. Mais le malheureux rencontra presque tout de suite un bloc énorme qui, n'ayant pu, à cause de son poids, être enlevé aussitôt, donne aux archéologues le temps de s'apercevoir de sa présence. Les recherches

systématiques commencèrent, conduites par la Société hébraïque d'archéologie sous la direction des docteurs Mayer et Sukénik. Ils mirent à jour, sur une longueur de deux cents mètres environ, les restes d'un vieux mur, portant en diverses parties le nom historique d'Agrippa. Aussitôt des discussions s'élevèrent entre les diverses écoles archéologiques de Jérusalem. Aujourd'hui, on est à peu près d'accord pour admettre qu'il s'agit des restes de la grande muraille d'Agrippine au troisième mur de Jérusalem.

Mais cette polémique était à peine entamée sur le terrain de la discussion strictement scientifique que d'une poignée d'anglicans de la Cité Sainte partit un bruyant cri de victoire. Ils proclamaient que cette découverte était le coup de grâce donné à la localisation traditionnelle du Saint-Sépulcre. Manœuvre grossière autant que grotesque ! Il suffit en effet d'avoir la plus petite familiarité avec la topographie de Jérusalem et avec la narration évangélique pour voir aussitôt combien le raisonnement est follement illicite. Car, dato non concesso que les fouilles hébraïques eussent précisément mis à jour l'authentique mur d'Agrippa, il ne s'en suivait en effet aucun rapport avec la question de l'emplacement réel du Saint-Sépulcre. Celui-ci, comme chacun sait, est déterminé dans le récit des Evangélistes par le fait que le lieu du crucifiement et de la sépulture du Seigneur est signalé comme se trouvant en dehors des murs de Jérusalem. Or, nécessairement, cette indication du texte sacré ne peut se rapporter qu'aux deux murs existant au temps de la passion et de la mort du Sauveur, c'est-à-dire aux deux murs hérodiens. Celui d'Agrippine, ce troisième mur, n'ayant été commencé que vers les années 40-44 de notre ère, ne pouvait certainement pas être cité par les Evangélistes.

Une Comédie en cinq actes. — Pour comprendre cette étrange manœuvre, il faut la replacer dans la milieu psychologique où elle a germé. C'était une tentative désespérée de quelques fanatiques anglicans qui voulaient s'obstiner à trouver à tout prix une pièce justificative à l'appui de la prétendue authenticité de leur « Jardin d'Arimathie ».

Résumons brièvement les phases principales de cette légende. Vers 1867, un architecte, un certain M. Schick, avait été invité par un grec orthodoxe à visiter, en dehors de la porte de Damas, sur la rampe occidentale de la colline de Bezetha, une petite caverne qui portait sur une roche une minuscule croix chrétienne. L'examen ne

révéla rien d'intéressant. L'air sceptique du visiteur éteignit l'ardeur du propriétaire qui aurait bien voulu faire du mercantilisme en cédant son terrain dans un but scientifique. L'architecte partit en haussant les épaules ; le pauvre grec dut se résigner à transformer sa grotte en citerne destinée à recevoir l'eau de pluie. Ainsi finit le premier acte de la Comédie.

Le second n'est guère plus intéressant. Le propriétaire de la caverne se persuada que celle-ci pouvait contenir des trésors anciens. Sans attirer l'attention, il vide la grotte des débris qui l'encombraient. Plus tard, l'architecte eut l'occasion de repasser près de la colline de Bezetha. Il se souvint de la caverne et, par curiosité, alla la visiter pour la seconde fois. Il la trouva vide et put constater aisément qu'il s'agissait d'un vieux sépulcre. Il partit sans plus s'en soucier. Cependant, vers l'année 1870, le Grec mourut. Ses héritiers étaient tout à fait étrangers à ses lubies. Les choses en restèrent là pendant une dizaine d'années. Quand, en 1883, le rideau se leva pour le troisième acte, à l'horizon commença à se profiler l'ombre du Saint-Sépulcre des Protestants. Ceci était dû à l'initiative d'un soldat américain très entreprenant. Débarqué en Palestine, le général Gordon, imbu de mysticisme biblique à teinte rabbinique, avait pénétré d'un seul coup tous les problèmes les plus ardus de la topographie de Jérusalem et n'avait pas hésité à retracer de sa main assurée le plan ancien de la Cité Sainte. A l'aide de réminiscences de l'Ecriture, qui parle de la pierre rejetée par les constructeurs, de la pierre angulaire, des victimes immolées au nord de l'autel et des holocaustes devenus objets de dégoût aux yeux du Seigneur, il annonce sa découverte sensationnelle. Bezetha est la Colline du Crâne, le Calvaire. Il installe un écriteau en gros caractères pour attirer l'attention des passants : Gordon's Tomb. Tel est le nouveau Sépulcre du Christ des Protestants ; les pèlerinages américains et anglais se multiplièrent au jardin de Gordon.

Intervention de l'Archevêque de Cantorbery. — Le quatrième acte s'ouvre par une croisade des anglicans pour la conquête de Bezetha. L'Eglise de Londres ne pouvait pas se laisser devancer par le piétisme d'Amérique, dans la guerre contre les traditions catholiques de Terre Sainte. Une grande partie de l'épiscopat, et à sa tête le primat de Cantorbery, et l'élite laïque de la Grande-Bretagne constituèrent un comité d'action en vue de prendre possession du nouveau Sépulcre et le lever contre la vieille basilique traditionnelle

des papistes. Gordon's Tomb devint Garden's Tomb, c'est-à-dire le Sépulcre du Jardin et son succès s'accrut.

Il faut dire que même en Angleterre il y eut des voix de protestation et des cris d'alarme qui conjurèrent l'Eglise Nationale de ne pas se compromettre en canonisant une légende née de la fantaisie d'un rêveur américain. On souligna l'absence totale de toute documentation d'ordre exégétique, historique, épigraphique, topographique et archéologique. Cet appel fut vain. Le sentimentalisme religieux et le fanatisme de secte remplaçaient désormais la science.

Il suffirait de lire les pages suggestives que le P. Vincent, O.P., a consacrées à ce sujet dans la *Revue Biblique* pour voir réduites à néant toutes les misérables tentatives risquées en faveur du Garden's Tomb au nom de la Science. Cependant la légende continue à vivre parmi les foules des touristes de langue anglaise. Vulgus vult decipi !

Revirement significatif. — L'Eglise Nationale anglicane s'est désormais orientée dans une autre voie, rejetant ainsi implicitement la position qu'elle avait d'abord prise en cette matière. Ainsi la Comédie est entrée dans son cinquième et dernier acte.

Grâce à l'installation de la Grande-Bretagne en Palestine comme puissance mandataire, les sphères officielles de l'anglicanisme ont changé de tactique sur toute la ligne par une volte-face qui semble manquer quelque peu de dignité. On laisse de côté la grotte américaine pour se diriger ouvertement vers la pénétration du Saint-Sépulcre traditionnel. Leur évêque de Jérusalem, escorté des chanoines de sa cathédrale de Saint-Georges, se fait un devoir d'être présent chaque année aux offices les plus solennels des Grecs orthodoxes dans la vieille basilique de la Résurrection. Mais ils visent au-delà. Un épisode significatif nous révèle leur plan d'approche vers le Saint-Sépulcre.

En avril 1926, le Gouverneur anglais de Jérusalem, Sir Roland Stors, était allé avec quelques architectes du Gouvernement faire un examen technique dans la basilique du Saint-Sépulcre. Le résultat, communiqué à la presse locale, disait assez clairement que la coupole menaçait de tomber et ajoutait que le gouvernement « collaborerait » aux réparations nécessaires. La presse anglaise commença une campagne en faveur des réparations urgentes à entreprendre pour sauvegarder le premier sanctuaire du monde chrétien. Mais en cet empressement anglais, il est facile de voir la recherche d'une magnifique occasion pour tenter de pénétrer légalement sur

le terrain des droits de possession et de garde de la Basilique, garantis jusqu'ici par le « statu quo » exclusivement aux communautés chrétiennes des Catholiques (latins) et des schismatiques grecs et arméniens. L'Angleterre, comme puissance mandataire, pourrait faire le beau geste qui consisterait à se charger elle-même d'une grande partie des frais de réparation ; elle demanderait en compensation de condiviser, en ayant une personnalité propre et distincte, au moins les droits liturgiques sous les voûtes de la Basilique des Croisés. La tactique analogue qu'adoptèrent les Russes en 1868 fut en grande partie couronnée de succès. La Grande-Bretagne ne pourrait-elle pas, en profitant de la pénible situation financière des Grecs, poursuivre le même but ? Prévoir une telle éventualité est un devoir de prudence élémentaire pour les Catholiques.

Léviathan ou le dieu mortel. Pio Boudiali. Sur la conception de l'Etat.

Vita e Pensiero, *avril* 1927. Mgr Francesco Olgiati, *professeur à l'Université Catholique du Sacré-Cœur*, consacre un article à Spinoza, à l'occasion du 250e anniversaire de sa mort.

— Tendances politico-religieuses des Catholiques français Maurice Vaussard.

— Le Calice de la Cène. Leone Tondelli.

R. J.

Petite Correspondance

I. Petite curiosité astronomique

Q. — *Quelle dimension les objets doivent-ils avoir dans la lune, pour que nous puissions les distinguer avec les instruments dont nous disposons ?*

R. — Avec les instruments puissants dont on dispose actuellement, et dans de bonnes conditions, on pourrait arriver à distinguer dans la Lune des objets de 30 à 40 mètres de longueur.

II. La neutralité dans les œuvres

Q. — *Je viens de lire le livre très intéressant de* Henri Deroy *sur* Les Œuvres du Moulin Vert. *Que faut-il penser du chapitre consacré à la neutralité de l'action charitable et sociale : l'auteur la dit exigée par les faits* et par la doctrine ?

R. — C'est en effet la thèse soutenue dans cette brochure, par ailleurs si intéressante et si bienfaisante, et que l'on voudrait pouvoir louer sans réserve, tant les œuvres dont elle nous entretient sont méritantes[1]. Mais cette doctrine n'est guère conciliable avec les directions données par Rome à ce sujet. Voir les articles du P. du Passage dans les *Etudes* du 5 mars 1911 et du 5 décembre 1912, et le compte rendu qu'il vient de donner de l'ouvrage de Henri Deroy dans les *Etudes* du 5 avril 1927.

Distinguons d'abord entre *l'hypothèse* et la *thèse :*

1° La neutralité des œuvres peut être soutenue *en hypothèse* pour des « raisons *de fait*, tirées de l'*expérience* des œuvres d'assistance et des groupements sociaux » ; mais il est exagéré, même dans l'hypothèse, de dire que « la neutralité paraît nécessaire aux institutions proprement sociales comme aux groupements charitables ». Ceci ne pourrait pas se dire, v. g., des syndicats professionnels (Cf. Encycl. *Singulari quadam* de Pie X, en 1912).

Les objections : que la confessionnalité des groupements émiette les œuvres, leur enlève de la force ; rend illusoire le bénéfice de la législation et l'appui de l'administration — sont sérieuses. Le *cartel* y répond en partie pour les syndicats ; des *fédérations* pour un but *très déterminé* (v. g. A. L. O. pour les logements ouvriers) résolvent aussi la question pour les œuvres. H. D. objecte aussi que « placer sous l'invocation d'une religion

1. L'Académie des sciences leur a attribué récemment le prix Marie-Laurent de 40.000 francs.

l'octroi de secours aux indigents semble faire dépendre d'une adhésion doctrinale l'aide accordée » (p. 44). Cette objection est moins sérieuse : l'œuvre peut se montrer très large, ne pas employer l'action sociale comme moyen d'apostolat. On ne dira pas alors que la religion « a des desseins d'ordre temporel. » (p. 45) cf p. 46 note 1. « Ces arguments, dit le P. du Passage, recouvrent plus d'un sophisme. La sincérité peut être sauvegardée, en pratique, par des vues et des procédés garantis eux-mêmes contre toute mesquinerie. Si la neutralité des pouvoirs publics boycotte l'action catholique bienfaisante, ce n'est plus qu'une odieuse partialité. Et, quant à la force du nombre, elle ne remplace pas la justesse de la direction ». *Etudes*, 5 avril 1927, p. 114.

2° La neutralité des œuvres ne peut pas être soutenue *en thèse*, comme le fait l'auteur. D'après lui, non seulement la neutralité *se concilie* avec la doctrine chrétienne, mais elle *s'en déduit logiquement* (p. 46). Non, on ne peut pas dire absolument que « le domaine [de l'assistance] n'est pas celui de la religion » (p. 45). Partout où il y a à faire un acte de *charité*, la religion est sur son domaine. Sur le terrain familial spécialement « c'est à tout moment que le problème social se pose, à la base même du foyer. Comment n'appellerait-il pas les solutions religieuses, et quel travail profond peut-on espérer en dehors d'elles ? » H. du Passage, loc. cit. On ne peut pas distinguer non plus le domaine *temporel* et le domaine *spirituel* d'après les formules trop simplistes des p. 46-47. La distinction ne se fait pas *ex materia* mais *ex fine*. Enfin, les droits de l'Etat (et ses devoirs) ne sont pas exclusifs de ceux de l'Eglise en matière d'assistance et de solidarité. Il est vrai que les catholiques peuvent dans certaines conditions coopérer avec les non-catholiques sur ce terrain mixte. Mais *sont-il tenus* de préférer en vertu de la doctrine chrétienne (dont logiquement découlerait la neutralité en matière d'assistance) cette collaboration dans un groupement neutre ? On ne peut pas le prétendre en thèse ; et même en hypothèse, d'autres coopérations entre groupes confessionnels et non-confessionnels restent possibles sur un terrain déterminé.

On ne peut pas dire que la neutralité de fait qui est décrite p. 47-49 (neutralité fondée sur le respect des *droits* de la conscience, excluant toute arrière-pensée de propagande religieuse, se plaçant sur le terrain *naturel*, comportant une tolérance *positive*, veillant à ce que toutes mesures soient prises pour la célébration des cultes dissidents, etc.) soit une neutralité obligatoire se *déduisant logiquement* de la doctrine chrétienne (p. 46). Il est regrettable de retrouver dans ce beau livre une thèse, contre laquelle le P. du Passage a cru devoir élever une « vive protestation » (loc. cit.).

F. Cimetier.

III. Un diacre peut-il bénir les fidèles ?

Q. — *Un diacre peut-il bénir les fidèles après leur avoir donné la Communion pour un grave motif?*

R. — D'après une réponse du 14 août 1853 (*Décr. auth. S. C. R.*, n. 3074, ad 2 um), lorsqu'un diacre remplace un prêtre pour un enterrement, il peut bénir la tombe. Des canonistes (v. g. Vermeersch, t. II,

n. 465) enseignent *a pari* que s'il remplace le prêtre dans la distribution de la communion, il peut aussi bénir avec la main les communiants. Cette solution est celle des *Ephemerides liturgicae*, 1921, p. 220. Au contraire, dans ses *Leçons de Liturgie* (t. II, p. 278), M. Hébert, tout en reproduisant en note l'opinion des *Ephemerides*, donne un enseignement différent. « Lorsqu'un diacre distribue la communion, il fait la même cérémonie et récite la même prière que le prêtre, mais il porte l'étole transversale, *omet la formule* Benedictio Dei omnipotentis, et *s'abstient de* bénir les communiants. » De même, M. Gontier écrit dans son *Explication du Pontifical* (ed. 1922, p. 204, note 2) : « Après l'administration du Viatique (le diacre) bénit le malade avec le Saint-Sacrement avant de se retirer, et pareillement l'assistance lorsqu'il est de retour à l'église. *S'il donne la sainte communion à l'église, il ne bénit pas, comme fait le prêtre, après la cérémonie* ».

Depuis la dernière édition du Rituel (1925) il est absolument certain qu'un diacre doit s'en tenir à la première opinion, et bénir avec la main les communiants, soit à l'église, lorsqu'il y distribue la communion aux fidèles, soit à domicile lorsqu'il a porté la communion à un malade. Le Rituel prévoit en effet la bénédiction dans l'un et l'autre cas (Rituel, tit. IV, c. 2, n. 9 : c. 4, n. 27) et ajoute, pour le diacre, la rubrique suivante « *Ritus superius descriptus servandus est etiam a diacono sacram communionem ministrante* » (Rituel, tit. IV, c. 2, n. 10 ; c. 4, n. 28). De plus, lorsque le diacre a porté la communion à un malade avec un ciboire contenant plusieurs hosties (ce qui devrait être le cas le plus ordinaire) (ib., n. 12, 23, 27), il fait exactement ce que ferait le prêtre, et par conséquent il bénit le malade à domicile, et de retour à l'église le peuple, en faisant, et sur le malade, et sur le peuple, un signe de croix avec le ciboire contenant les saintes espèces, sans prononcer aucune parole (Rituel, tit IV, c. 4, n. 23 et 26 ; *Codex juris canonici*, c. 1274, §2).

F. Cimetier.

IV. Attitude du célébrant pendant la lecture de l'Évangile en langue vulgaire

Q. — *Au prône de la grand'messe, dans beaucoup de paroisses, on fait en langue vulgaire la lecture de l'Evangile. Le célébrant qui, à ce moment-là, est assis à la banquette doit-il se lever pour cette lecture ou se contenter de se découvrir?*

R. — Le respect dû à l'Evangile demande que le célébrant lui-même, lorsqu'au cours du prône on en fait la lecture au peuple en langue vulgaire, ne reste pas assis à la banquette, mais se lève comme les fidèles. Dans son article *Evangile* (*Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses*) M. Paris résume ainsi les textes sur l'attitude du clergé et du peuple pendant la lecture de l'Evangile. « La Règle de saint Benoît prescrit qu'à la lecture de l'Evangile, tous se tiennent « debout en respect et crainte ». L'*Ordo* romain de Saint-Amand signale qu'avant la messe le sous-diacre porte l'évangile à l'autel en passant par le presbyterium et ajoute : « Que personne ne présume de demeurer assis quand ils verront ainsi le sous-diacre passer ». Amalaire note sur la lecture de l'Evangile.

« Jusqu'à cet office nous étions appuyés sur nos bâtons ; maintenant, comme il convient à des serviteurs dévoués devant leur Maître, nous nous tenons humblement debout, mettant de côté notre bâton ». Même respect dans l'Eglise grecque. Sozomène, dans son *Histoire ecclésiastique* (VII, 19), écrit avec une nuance de scandale : « Un usage singulier existe chez les Alexandrins. A la lecture de l'évangile, l'évêque ne se lève pas ; ce que je n'ai vu nulle part ailleurs, ni entendu dire ». Aujourd'hui encore dans la liturgie grecque, le prêtre, quand s'ébranle la procession de l'évangile, avertit le peuple : « La sagesse, debout ! ». Il faut garder fidèlement ces traditions. Tout le chœur doit se lever quand passe l'évangile. » Je serais étonné que votre *Pastoral* ne prescrive pas expressément au célébrant de se lever pour écouter la lecture de l'Evangile en langue vulgaire. A Paris, cette attitude était prescrite en ces termes par les *Statuts synodaux* de 1902, art. 528. « Les annonces terminées, on fait la lecture en français de l'Evangile du jour, *pendant laquelle le prêtre et les fidèles se tiennent debout*, et l'on commence le prône ».

F. C.

V. La bénédiction du cordon

Q. — *Le cordon dont le prêtre se sert à la messe doit-il être bénit ?*

R. — La question est discutée par les auteurs « Tous ces vêtements [ceux dont le prêtre se sert à la messe] doivent être bénits », dit P. Durieux, *L'Eucharistie*, p. 148, mais il ajoute : « il n'y a de doute que pour le cordon ». C'est qu'en effet certains auteurs, prétendant que le cordon n'est ni un *paramentum*, ni une *vestis*, ne le rangent pas parmi les *paramenta* qui doivent être bénits et dont parlent les Rubriques du Missel (Ritus servandus, tit. I, n. 2) ni parmi les *vestes* dont un autre texte exige la bénédiction (De defectibus, tit. X, n. I). Cette raison n'est pas valable. Le cordon est certainement compris dans les *paramenta* du premier texte (voir n. 3) et dans les *vestes* du second. C'est l'opinion très nette de S. Many, *De missâ*, p. 241, et de Benoit XIV, *Instit.* XXI, n. 12 ; *de Sacrificio Missae* lib. I, cap. VII, n. 8. « Tertia sacra vestis est cingulum ». Sans doute le cordon est un complément de l'aube, mais il est prescrit comme ornement distinct ; et tout en admettant que toute cause raisonnable [faut-il dire avec Durieux, p. 151 : même minime ?] permet de s'en passer, il faut affirmer, semble-t-il, qu'il doit être bénit.

F. C.

Revue des Revues

Etudes. — 20 mai 1927. René Brouillard, *La théologie sociale et les enseignements des Souverains Pontifes.* — L'auteur rappelle ce qu'est la théologie sociale et quels caractères elle se trouve revêtir dans les enseignements des Pontifes romains. — Antoine Malvy se pose cette question : *Saint Jean de Dieu a-t-il simulé la folie ?* « Y eut-il dans son cas (il a été interné) folie ou contrefaçon de la folie ? Les deux choses sont plus voisines qu'on ne pense : Tous les psychiâtres connaissent les simulateurs, et les expertises médicales, où il y va souvent de la tête d'un homme, ne seraient pas si difficiles, si angoissantes, s'il n'était pas facile à certains hommes de passer presque à volonté des réalités de la folie aux prodromes et parfois aux violences du crime... Il nous semble qu'il y a eu dans le cas de Jean de Dieu plusieurs facteurs psychologiques enchevêtrés... Il y a eu dans les attitudes de Jean des anomalies, des excentricités, peut-être davantage... (A partir de son internement), la simulation de sa part est certaine. Jean d'Avila et le vénérable Louis de Grenade ont pris sa défense, et le verdict mesuré de celui-ci pourait être notre conclusion : « Ceux qui font à Jean de tels reproches ne considèrent pas quelle est dans certaines âmes la force du repentir. »

5 Juin. Il est difficile de prononcer un jugement sur l'anglicanisme contemporain. On trouvera un exposé sûr dans l'article (*L'anglicanisme contemporain; des « evangelicals » aux anglo-catholiques*), de R. C. Gorman qui a vécu en Angleterre et a puisé à des sources de première main. — Les marins, *vagabonds de la mer*, au nombre de 250.000 pour la France seule, méritent bien qu'on s'occupe d'eux. Robert Ricard expose ce qu'on peut faire et ce qui a été fait dans chacune des branches maritimes : long cours, grande pêche, petite pêche, navigation fluviale et marine militaire. — Charles Bourgeois, qui a vécu au milieu des populations slaves, qui s'est appliqué à se faire à une autre nationalité, à prendre une autre prière, nous communique ses impressions (*Chez les paysans de la Podlachie et du nord-est de la Pologne* (*mai* 1924-*décembre* 1925). Conclusion de cette expérience : « Il était préférable de laisser l'œuvre aux mains de ceux qui, étant du pays même, sont plus au courant d'une question si complexe. Lorsque je me retirai, un petit séminaire était fondé, petit, tout petit noyau de ce qui pourra être un séminaire oriental. Les enfants qui nous sont été donnés sont de parents récemment encore orthodoxes, c'est la preuve qu'ils ont confiance en nous. Puissent ces enfants comprendre peu à peu la grandeur et la gravité de la tâche qui leur revient, être un vrai clergé

indigène aussi attaché à Rome qu'à l'œuvre toute spirituelle de reforme de l'Eglise Unique du Christ, suivant l'esprit des saints apôtres Cyrille et Méthode ».

Revue des Jeunes. —25 avril 1927. A.-D. Sertillanges, *Et toi, que penses-tu de l'Eglise* ? « Ne vois-tu pas que l'Eglise est aujourd'hui ce qu'elle était quand elle conquit le monde ? Elle l'est bien davantage ; car si elle n'a plus les grâces visibles de l'état naissant, elle en a de plus profondes encore, appelée à une œuvre toujours plus vaste, sans cesse plus difficile, et cependant de plus en plus nécessaire. Notre ami Massis a montré ici-même que l'Eglise est à l'heure actuelle l'unique ferment de civilisation... Propose à ta pensée le miracle permanent d'une institution où il y a plus que l'homme, et en qui seule, pour cette raison, l'homme se reconnaît ». — Firmin Roz, *La pensée et l'art de M. Louis Bertrand.* Il « a le sens et le goût de la grandeur, vers quoi il est naturellement tourné et se porte spontanément. Il élargit sans effort les sujets qu'il traite ou plutôt ceux-ci semblent s'élargir d'eux-mêmes entre ses mains ». — J. de Lachardière, *La mission catholique universitaire française : à travers les Balkans.* Voir la suite dans le numéro du 25 mai. (P. Bottinelli, *la Bulgarie catholique*).

10 mai. J. Basyn, *Le socialisme belge et la religion.* En Angleterre, les évêques ne voient nulle incompatibilité entre catholicisme et un certain Trade-Unionisme. La situation est bien différente en Belgique. « A le bien considérer, le socialisme belge est en quelque sorte indéfinissable parce que multiple : autant de socialistes, autant de socialismes, pourrait-on dire... Cette diversité marque à la fois sa force et sa faiblesse. Sa force, une force de propagande, chacun pouvant glaner dans ce vaste champ de doctrines un dogme qui répond à ses goûts et cautionne leur satisfaction. Mais quelle faiblesse dans cette variété pleine de contradictions qui ne saurait retenir un esprit clair et résolument tendu vers le Vrai. Trois tendances émergent dans cette confusion, toutes trois teintées d'anticléricalisme à degrés divers et formes variées. La première, simple, nette et brutale, celle de Marx, tout empêtrée de matière. La seconde, plus intelligente, s'inspire également du marxisme ; mais, en ordre subsidiaire et sous l'impulsion de nécessités contraignantes, elle admet le sentiment religieux et prétend l'accaparer en lui fixant son terme : un opportunisme adroit la conseille et l'actionne. La troisième enfin : l'esquisse spiritualiste, qui témoigne d'un bel effort vers l'idéal, mais s'embourbe dans le modernisme, rejoignant ainsi Messieurs Huysmans et consort : « Le jour où l'Eglise se déclarera moderniste, je rentrerai dans l'Eglise Catholique. »

Bulletin de littérature ecclésiastique. Mars-avril 1927. Germain Breton. *Le droit divin de la Souveraineté politique selon Joseph de Maistre* (suite). — Jean Rivière, *Sur l'origine des formules « de condigno », « de congruo ».*

Chronique sociale de France. — Mai 1927. Louis Coirard, *La mère collaboratrice du père.* Comment, dans l'œuvre de l'éducation des enfants, la mère doit-elle collaborer avec le père de famille ? Dans cette collaboration,

il y a lieu de distinguer deux genres d'activité : celles où la mère supplée le père, parce qu'elle remplit des tâches pour lesquelles l'aptitude ou les loisirs manquent au père ; et celles où la mère complète le père, parce qu'elle l'aide de ses dons particuliers dans une œuvre que le père a normalement qualité pour accomplir... L'idée centrale qui pourrait être dégagée de cette étude, c'est l'importance capitale du rôle de la mère de famille collaboratrice du père... Deux conclusions : la première c'est que les mères de famille ont à étudier leur métier d'éducatrice ; la seconde, c'est que les mères de famille doivent s'appliquer à mener leur action éducatrice en union étroite avec le chef de famille pour qu'il y ait unité de commandement et de direction dans la dualité des activités paternelle et maternelle.

Mgr. Beaupin, *Saint Vincent de Paul et l'action catholique :* le sens surnaturel des adaptations nécessaires ; le génie organisateur ; saint Vincent de Paul et le rapprochement des classes ; l'épanouissement moderne.

L'Ami du Clergé. (9 juin 1927) publie d'après les *Acta sanctae Sedis* la déclaration du Pape au Cardinal Archevêque de Paris, au sujet de l'*Action Française*, et ajoute des commentaires importants.

« Le Pape *seul* peut, de pouvoir ordinaire, donner l'autorisation de lire l'*Action Française*, journal que le Pape, personnellement, a mis à l'*Index*. La solennité, toute spéciale, de la condamnation entraîne cette particulière conséquence, de par la volonté du Souverain Pontife.

« Les évêques *de France* et de ce pays seulement jusqu'à cette heure, par concession spéciale du Pape, pourront donner aussi cette autorisation *à leurs sujets*, mais seulement dans de *rares* occasions, et pour des motifs *graves*...

« Les permissions générales accordées de lire les ouvrages à l'*Index* soit par les SS. CC. Romaines, actuellement le Saint-Office, ce qui est le mode ordinaire, soit même par le Pape, si le fait avait lieu, ne donnent, et ne donneront pas dans l'avenir, l'autorisation de lire l'*Action Française*. Si le Pape donnait une pareille autorisation générale, il serait nécessaire qu'il exprimât la concession concernant l'*Action Française*, pour qu'elle existât.

« Cette restriction n'atteint que le seul journal l'*Action Française*. Les ouvrages de M. Maurras condamnés par le décret du Saint-Office du 29 décembre 1926, ainsi que l'*Action Française, revue bi-mensuelle*, qui du reste a cessé de paraître, suivent toujours la condition des livres simplement mis à l'*Index*.

« La garde et la conservation de l'*Action Française* suivent les conditions de sa lecture, d'après les règles générales de l'*Index*. Seuls donc, le Pape, et les évêques français par concession, peuvent les autoriser. L'autorisation de lire entraîne l'autorisation de garder et de conserver, à moins de restriction spéciale.

« La prohibition de l'*Action Française* n'atteint pas que les n^{os} postérieurs au 29 décembre 1926, mais atteint tous les n^{os} qui ont paru depuis et tous ceux qui paraîtront.

« Cette prohibition subsistera jusqu'au changement de l'*Action Française*, selon les termes du décret : « l'Action Française *prout in præsens*

editur. » Ces mots ne désignent pas seulement la rédaction et la publication de l'*Action Française* par *telles personnes* déterminées, à tel point que, ces personnes disparaissent de la rédaction, le journal cesserait d'être prohibé. Ils signifient et visent *l'esprit général* donné à ce journal. Pour savoir si le changement a lieu, *il faudra attendre sur ce point une déclaration officielle du Souverain Pontife.* Seule cette déclaration pourra faire foi que le changement a eu lieu à une heure donnée, seule elle pourra spécifier pratiquement que l'*Action Française* n'est plus à l' *Index*. Tous les fidèles devront attendre cette déclaration pour pouvoir lire à nouveau, sans autorisation spéciale, le journal condamné si solennellement. »

Le Correspondant. — 10 et 25 mai 1927. M. Georges Goyau publie avec des notes des *Lettres inédites de Montalembert à Lamennais*. Les historiens ne manqueront pas de les exploiter pour refaire l'histoire de la condamnation de l'*Avenir* et des douloureux évènements qui suivirent.

Paul Lesourd (*Notre-Dame de Chartres*) a vu dans les fêtes organisées à propos du neuvième centenaire de la crypte de la cathédrale, une occasion de reprendre une coutume vieille d'au moins onze siècles, et puisque les pélerins ne sont plus comme autrefois, tout le long de la route, accompagnés par les jongleurs qui, pour les attirer, les distraire et les entraîner, chantaient les miracles de la Vierge ou la légende des Saints-Lieux-Forts, il a tâché de faire revivre pour eux « la véridique histoire » de Notre-Dame de Chartres. Quelques points de cette « véridique histoire » ont du mécontenter plus d'un pieux pélerin. Au sujet du saint voile. « nous n'affirmerons pas que c'est bien la tunique de la Vierge ». La statue de la *Virgo paritura* qui a disparu en 1793, mais dont il existe des reproductions, « ne remontait pas plus haut que le xiiᵉ siècle. Quant à la légende druidique, c'est une invention du xviᵉ siècle. Avant cette époque, on n'en trouve aucune trace » (25 mai).

The Month. — Avril 1927. L'épiscopat de l'église anglicane a fait reviser le *Prayer Book*, ce que nous traduirons assez exactement par le missel et le rituel. A cette occasion, la rédaction du *Month* a recueilli au sein de l'anglicanisme (*The opinions of Anglicanism*) les appréciations formulées par les évêques, le clergé, les sociétés religieuses, les laïques et les journalistes laïques. De cette enquête qu'il faudrait reproduire largement, il résulte que les Anglicans s'arrogent le droit de libre examen, comme les vieux Protestants. En vertu de ce principe, les critiques n'ont pas manqué et dans tous les milieux contre le nouveau *Prayer Book*. Des ecclésiastiques appartenant au groupe évangélique (*Low Church*) ont parlé de déshonnêteté, de honte. D'une manière générale, les critiques ont été empreintes de courtoisie, mais n'en ont pas été moins dures. M. Kensit écrit : « Une chose est claire : on est en train de sacrifier le *Prayer Book* de Cranmer sur l'autel anglo-catholique... Nos réformateurs anglais moururent pour que la messe fut à jamais bannie » (Cité par le *Daily Telegraph*, 9 février). Le capitaine J. W. D. Barron, secrétaire de la *Church Association*, déclare : « La question capitale de la réforme anglaise fut sans doute la substitution du Souper du Seigneur au sacrifice de la messe. Les modifications que les évêques pro-

posent renverseront cette position »... Le rédacteur de l'article conclut : « L'impression qui résulte finalement pour moi de cette longue et fatigante étude sur les explications et les critiques du *Prayer Book*, peut être formulée poliment dans ces mots que l'évêque de Cashel adressait au *Morning Post* du 7 mars : *La situation actuelle de la vieille et splendide église d'Angleterre est troublante.* Mais je devrais ajouter qu'elle a été toujours et sera toujours troublante, parce que ses doctrines sont pratiquement dictées par ses membres et que leurs *opinions* varient avec les individus ».

The ecclesiastical Review.— Mai 1927. Edward F. Garesché (*Le Prêtre de paroisse et le cinéma*). Le cinéma est aussi populaire aux Etats-Unis que chez nous. Cette industrie y a pris de tels développements que le chiffre d'affaires s'élève annuellement à la somme énorme de 500 millions de dollars, soit environ 12 milliards et demi de francs papier. Quatre-vingt ou quatre-vingt dix pour cent des films que l'on tourne dans l'univers viennent des Etats-Unis, si bien qu'un journaliste américain écrivait naguère : le soleil ne se couche pas sur les films américains.

Par ailleurs, il est avéré que le cinéma exerce une profonde influence sur les spectateurs, même les adultes. Malheureusement, c'est à peine si un film sur dix est de nature à élever l'âme : les fabricants qui sont des industriels et veulent avant tout gagner de l'argent, s'appliquent à satisfaire les goûts du public plutôt qu'à les modifier. Le P. Garesché nous informe que les catholiques ont obtenu de notables améliorations en protestant auprès des tenanciers des salles de spectacle et surtout auprès des fabricants. Les réclamations seront encore plus efficaces, si elles viennent de plusieurs groupes, de groupes organisés, tels qu'ils sont dans la paroisse. Mais elles doivent être fondées et être présentées avec modération et d'une manière discrète qui ne crée pas une réclame à une œuvre répréhensible.

America. — 15 avril 1927. *Peut-on rendre propres les journaux ?* Théodore F. Mac Manus, qui est journaliste aux Etats-Unis, se montre sévère et sans doute avec raison, pour ceux qui exercent la même profession et pour les journaux. « Il n'y a pas de profession si corrompue et si corruptrice que la profession d'éditeur et en particulier la profession d'éditeur de journaux... Beaucoup de journaux et beaucoup de périodiques sont malsains, abaissent l'âme et sont dangereux ». *Peut-on les rendre propres ?* Oui. « Mettez-vous dans l'esprit qu'une diminution dans la diffusion des journaux ou périodiques produit une panique immédiate, presque instantanée dans les bureaux de tout journal et de tout périodique. Ce que le public honnête et de mentalité catholique doit faire, c'est de s'abstenir d'acheter et de lire les écrits malfaisants ». Là où l'on est groupé, il y a avantage à agir par groupes. Lorsqu'un millier de lecteurs ont fait grève, « la bataille est non seulement engagée, elle est gagnée. » Si le nombre des grévistes s'élève pour un puissant journal à 50.000 (il s'agit des Etats-Unis), il ne reste pour le journal qu'une solution : disparaître ou se réformer.

Comment faire cette grève des acheteurs ? Mac Manus conseille d'organiser un vaste programme de ce qu'il appelle « signed pledge cards ». On appelle en pays de langue anglaise *pledge card* une carte donnée comme sou-

venir à une personne qui s'est engagée à ne pas boire de liqueur alcoolisée. En France, cette institution n'existe pas ; on pourrait cependant s'en inspirer.

D'après Mac Manus, les fidèles s'engageraient à ne pas lire pendant une période déterminée et à ne pas permettre de lire chez eux les écrits malfaisants. Le clergé prendrait la tête du mouvement et ferait distribuer et puis recueillir les cartes à la porte de l'église par de pieuses paroissiennes. L'effet serait encore plus efficace si la direction venait d'un ou plusieurs évêques. Les protestations transmises à la direction des journaux produiraient sans retard d'excellents résultats.

Bibliographie

P. Bordarrampé, *Le Vénérable Louis-Edouard Cestac*, in-8° de 598 p., Paris, de Gigord, 1925, 13 fr. 50.

Le vénérable Louis-Edouard Cestac, prêtre de Bayonne, est le fondateur de l'important centre d'œuvres d'Anglet, bien connu de tous ceux qui ont séjourné à Biarritz, ainsi que de la congrégation des Servantes de Marie, répandue dans plusieurs pays du monde, et de sa filiale, l'étonnante communauté silencieuse des « Bernardines ». La physionomie de l'homme qui a été l'auteur, ou mieux l'instrument de telles créations ne peut manquer d'être intéressante. En fait, M. Cestac fut un prêtre éminent, d'une haute culture philosophique et religieuse, un directeur spirituel familier avec toutes les voies de l'ascétisme, un esprit organisateur, et, avec cela, un homme tout surnaturel, dont l'abandon à la Providence avait cette candeur qui caractérise si souvent les saints.

On a sur sa vie des documents nombreux et de choix : ses écrits, sa correspondance, les dépositions de ses confrères et de ses filles spirituelles à son procès de béatification. M. l'abbé Bordarrampé n'a eu qu'à laisser parler ses sources, en s'effaçant avec une abnégation littéraire qui est, à elle seule, une preuve de talent, pour écrire une des belles pages de notre histoire religieuse au XIX^e^ siècle.

J. Vincent, *Propos un peu vifs*, Essais de critique, 229 p. (Collec. Les Essais du XX^e^ siècle, n° V). Edit. du Monde moderne.

On ne saurait reprocher à l'excellent livre de notre éminent collaborateur de manquer d'*actualité* : le problème de la critique catholique n'est-il pas toujours ouvert, comme aussi celui — plus général — de la littérature catholique ou si l'on veut encore des rapports de l'Art et de la Religion ? M. José Vincent apporte à ces questions essentielles une contribution importante. On pourrait distinguer dans l'ouvrage qu'il offre à nos méditations deux parties, l'une où il cherche à dégager des principes, l'autre où il en fait l'application. Comme M. Calvet, il se demande ce que doit être une critique catholique. La critique catholique ne doit pas oublier « le point de vue capital de l'art ». Elle ne doit point passer

pour « sotte » et il lui faut réagir contre « le zèle affreux de certaines bonnes âmes obtuses qui prennent toute forte peinture pour un attentat aux bonnes mœurs... » En retour elle ne doit pas craindre d'instruire le public, de *juger* les œuvres, de mettre en lumière leurs insuffisances au regard de la foi et de la morale...

En définitive, le critique catholique est incomparablement mieux armé que le critique incroyant, exposé à tant d'incompréhensions et de bévues. Aussi bien José Vincent prêche-t-il l'exemple en appliquant sa critique, avisée et spirituelle, au cas Montherlant et quelques faux-penseurs qu'il dégonfle courageusement... Les admirateurs « de ces demi-dieux » n'acquiesceront pas sans douleur aux jugements de notre collaborateur qui aura pour lui les gens de goût...

E. D.

Fichier de la Bibliothèque des Revues pour 1926

Ce fichier annuel donne plus de mille articles parus dans plus de cinquante grandes revues durant l'année 1926, classés par lettre alphabétique, et portant chacun la référence précise du numéro de revue. On peut consulter les fascicules signalés dans ce fichier et les recevoir dans toute la France, à n'importe quel moment, aux conditions indiquées dans le fichier.

Prix du fichier : 1 fr. 75

Edité par « l'Echo des Revues », 81, avenue Crampel, Toulouse.

J. Biard, *Instructions aux fidèles sur le Saint-Sacrifice de la Messe*, in-8, 278 p. Avignon, Aubanel fils aîné, 18 francs.

L'abbé J. Biard, déjà avantageusement connu par son ouvrage sur les *vertus théologales dans les épîtres de saint Paul*, offre au clergé et aux fidèles une série d'instructions où, sans développements oratoires superflus, mais avec une érudition très sûre et sous une forme claire et élégante, la Messe est étudiée au point de vue dogmatique, historique, moral et mystique. On lira avec un particulier intérêt les cinq premières instructions où la notion de *sacrifice* est heureusement précisée dans son application à la messe, surtout d'après les idées du R. P. de la Taille. Les autres instructions (mis à part un commentaire assez développé du *Pater*) sont consacrées à l'explication détaillée des diverses cérémonies et prières de la Messe, et condensent, pour la plus grande utilité des lecteurs, une foule de données qu'on ne trouve ainsi réunies dans aucun ouvrage similaire. A qui veut comprendre véritablement la Sainte Messe on ne saurait conseiller de guide plus pratique et plus sûr.

L. V.

Agostino Gemelli : *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica*, 84 p., Société éditrice « Vita e pensiero » Milano, 1926, 5 L.

L'éminent recteur de l'Université catholique de Milan, répondant à une enquête allemande sur les grands courants philosophiques contemporains, a été conduit à écrire une étude très suggestive sur la renaissance scolastique italienne, dont il s'est fait, depuis vingt ans, l'animateur et le guide. C'est cette étude que le R. P. Gemelli publie dans une traduction italienne.

On n'y trouvera pas, à proprement parler, une histoire des progrès de la néoscolastique en Italie, mais plutôt une indication des directions de la pensée scolastique touchant les rapports de la science et de la philosophie, les problèmes biologiques et psychologiques et, en somme, une déclaration de principes sur les principales questions qui sollicitent l'attention des philosophes modernes. Programme magnifique en son ampleur et qui consiste, à la lumière et sous la régulation des grandes thèses thomistes, à intégrer toutes les acquisitions de la pensée moderne au trésor de la *philosophia perennis*. Ce programme, l'Université catholique du Sacré-Cœur s'applique à le réaliser avec une ardeur, et déjà un succès, qui justifient amplement l'enthousiasme du R. P. Gemelli pour une œuvre dont il est l'infatigable ouvrier.

R. J.

Emilio Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, xvi-479 pp., Société éditrice « Vita e pensiero », Milano, 1925.

Réédition de l'ouvrage que le R. P. Chiocchetti publia en 1922, ce volume comporte, à propos de G. Gentile, une vigoureuse réfutation de l'idéalisme hégélien dont la fortune a été si grande en Italie depuis vingt-cinq ans. Rien de polémique, d'ailleurs : la dialectique pressante de l'auteur ne voile pas sa sympathie pour un penseur dont les mérites restent grands, et, plus encore peut-être qu'une réfutation, elle fournit une introduction à cette philosophie de « l'expérience totale » — objet et sujet — que l'idéalisme est impuissant à réaliser.

R. J.

N. de Baumgarten *Généalogies et mariages occidentaux des Kurikides russes du* x^e^ *au* xiii^e^ *siècle*. In-8, 96 pages, numéro 35 des *Orientalia christiana* (Vol. IX, I). Un dollar.

Cet ouvrage comble, autant qu'il est possible, une lacune de l'historiographie russe. Les quelques ouvrages publiés jusqu'ici sur ce sujet sont ou incomplets ou manquent de valeur scientifique.

Giorgio Hofmann, S. J., *Il Beato Bellarmino e Gli orientali*. In-8, 50 p. (numéro 33 des *Orientalia christiana*, vol. VIII, 6) ; 5 lires.

La première partie de cette brochure expose les rapports de Bellarmin avec les Grecs, les Slaves et les autres groupes orientaux. Les documents sur la question sont reproduits dans la deuxième partie.

Saint Thomas d'Aquin. *Somme théologique. Le Verbe Incarné*, t. 1^er^ traduction française par Ch. V. Héris. O. P. 316 pages. Editions de la *Revue des Jeunes*. Desclée et Cie.

Nos lecteurs connaissent l'œuvre entreprise par la *Revue des Jeunes*. Le présent volume nous offre les six premières questions de la 3^e^ Pars. Elles concernent à peu près uniquement le mystère de l'Incarnation et la nature de l'Union hypostatique. Elles sont évidemment d'une importance capitale : les théologiens et même les laïcs instruits qui cherchent à mieux connaître les données de leur foi trouveront là les textes essentiels du saint Docteur

concernant l'Incarnation. La traduction — fidèle et précise — se lit agréablement et des notes abondantes éclairent les passages les plus difficiles. Je signale dans l'Avant-propos (p. 7) une coquille : « méditation » du Christ pour « médiation ».

Louis Bertrand, *Saint Augustin.* Edition pour la Jeunesse, 372 pages, Editions Mame, Tours.

Elagué des passages qui auraient pu troubler les jeunes imaginations, le chef d'œuvre de l'éminent romancier n'a rien perdu des fortes qualités qui en ont fait le succès : puissante évocation du sol et du ciel africain, reconstitution de la vie chrétienne au IVe siècle, et par-dessus tout analyse pénétrante des crises psychologiques qui arrachèrent Augustin au péché et à l'erreur, pour en faire un chrétien, un saint et un incomparable Docteur, nous retrouvons tout cela dans cette édition. Les éducateurs sauront gré à L. Bertrand d'avoir pensé à ceux dont ils ont la charge... Puissent tous les littérateurs catholiques avoir un tel souci des petits et des faibles !

Henri Pradel, *Souvenirs et Consolations*, avec une préface de Mgr. Baudrillart, 114 pages (Collection Massillon). En vente Ecole Massillon, 2 *bis*, quai des Célestins, Paris. 4 fr.

Emouvante brochure évoquant les morts glorieux de l'Ecole Massillon et spécialement l'héroïque commandant du Dixmude.

H. Le Gouvello, *Le Pénitent breton. Pierre de Kériolet*, 412 p. Paris, Téqui. 10 fr.

Nouvelle édition de cette vie bien connue : elle mérite de l'être encore bien davantage parce qu'elle nous met sous les yeux — un peu longuement — une des plus extraordinaires figures du XVIIe siècle mystique. Pierre de Kériolet, après avoir scandalisé ses parents et ses amis par son libertinage et ses débauches, se convertit et on le vit dès lors sur les routes de France et même d'Espagne, vêtu comme un mendiant et s'offrant volontairement à toutes sortes de mortifications effrayantes... Après sa mort en 1660, il entra dans la légende. Le livre de M. Le Gouvello, déjà ancien (la première édition date de 1877) est d'une suffisante valeur critique (en général... bien qu'il cite parfois l'Histoire de l'Eglise par l' abbé Darras).

G. Mattiussi, S. J., *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste*, traduction de l'italien par l'abbé J. Levillain, in-12 ch. XII-304 pp., Morietti, Turin, 1926.

On sait que la S. Congrégation des Etudes, le 27 juillet 1924, précisa les points fondamentaux de la métaphysique thomiste, distribués en vingt-quatre thèses. Ce sont ces thèses que le R. P. Mattiussi expose et commente dans le présent ouvrage, qui n'est ni un manuel de philosophie, ni un écrit polémique, mais un précis et un exposé synthétique de la doctrine de saint Thomas. R. J.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette

Aux origines du Dogme chrétien :

Le Sacrifice de l'Eucharistie

Les Anciens avaient bien de la chance. Plus proches des origines, plus près des choses aussi, ils communiaient à la réalité avec une passion d'intelligence qui ne nous possède plus. Nos manuels modernes, à force de devenir clairs et commodes, finiraient par vider de leur plénitude les vénérables formules qui montaient aux lèvres des vieux Maîtres toutes gorgées d'expériences quotidiennes, toutes chaudes de familiarités vécues. Ces pensées antiques et éternelles gisent aujourd'hui, couchées en tableaux synoptiques comme des fleurs desséchées en un herbier de museum. On voudrait échapper à ces images mortes, contemplées derrière des vitrines, oublier ces étiquettes trop bien calligraphiées, s'enfuir de ces galeries où règne le chauffage central, et partir en montagne, au fil des torrents, retrouver les mêmes fleurs, mais colorées de leur sève, dans toute la ferveur de leurs haleines et de leurs odeurs, face à face avec le soleil qui les couve.

Saint Augustin est un ancien. Il n'appartenait pas comme nous à une société laïcisée. Il savait ce qu'est une religion et la richesse des mystères pour les âmes lassées ou ardentes. C'est un homme pour qui Dieu existe, et le monde intérieur des grandes amours religieuses, le monde extérieur aussi des cultes vivants et symboliques. Il connaît la signification des rites et la valeur des gestes.

Saint Thomas est encore un ancien. Sous son latin d'Ecole, une vie de passion circule, abondante, surchargée d'éternité. Quand nous le croyons distrait, ou distant, il n'est qu'absorbé. C'est un contemplatif avant d'être un écolâtre. Malheureux que nous sommes ! nous essayons toujours de le résumer. Nous ferions mieux d'essayer de l'entendre.

Ainsi dans la grosse question du Saint Sacrifice de la Messe, où il n'y a peut-être qu'à consulter les docteurs interprétant l'Ecriture et la Liturgie à la lumière des origines, à la clarté des immortelles attitudes de l'humanité. Aujourd'hui, une vision superficielle du monde risque toujours de voiler à nos yeux éteints ces régions sacrées. Il faut retourner aux principes.

Comment la Messe est-elle un véritable sacrifice ? Qu'elle le soit, le Concile de Trente l'a défini[1], et tous les catholiques sont d'accord pour l'admettre et le professer. Mais comment l'est-elle ? Là-dessus, les théologiens modernes discutent et se séparent : Vasquez, Bellarmin, Lessius, de Lugo, pour ne nommer que les plus illustres, autant de chefs, autant d'écoles, autant de pistes étroites, chemins douaniers, raccourcis dangereux, sentiers de chèvres dans le hallier. Ah ! qui nous remettra sur la grand'route, d'où nous pourrions apercevoir toute la vallée ! Naguère, deux beaux livres dus à des théologiens français[2], ont paru, qui ont secoué, ému, stimulé toutes les âmes religieuses : magnifique effort pour retrouver la tradition et l'embrasser tout entière d'un seul regard si possible. C'est ce grand travail en vue de la captation des sources qu'il faut continuer, en remontant toujours plus haut, jusqu'aux sommets, d'où l'on pourrait, indistinct peut-être, mais grandiose, contempler tout le mystère. Essayons d'avoir cette audace, ou plutôt ce respect, cette fidélité soumise aux données du problème, aux réponses obligatoires des siècles passés.

Et pour mettre de l'ordre dans nos réflexions, après un rappel préliminaire des principes dominateurs, il y aura trois chapitres, dont nous essaierons, en cours de route, de justifier les titres et la succession :

I. L'Eglise et le Sacrifice du Christ.

II. Le Père et le Sacrifice de l'Eglise.

III. Le Sacrifice du Christ et le Sacrifice de l'Eglise.

On terminera par des réflexions d'apologétique sur le dogme de l'Eucharistie.

1. Trid. sess. XXII, can. 1-4 et chapitres 1-4.

2. De la Taille, S.J., *Mysterium fidei*, Beauchesne, 1921; et *Esquisse du Mystère de la Foi*, ibid., 1924.

Lepin, P.S.S., *L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens*, Beauchesne, 1926.

Nous nous séparerons quelquefois de ces deux maîtres au cours de notre travail. C'est un motif de plus pour reconnaître humblement, avant de commencer, notre immense dette à leur endroit.

*
* *

Principes et définitions

1. Les méthodes respectueuses auxquelles nous voulons nous soumettre, nous avaient déjà permis, dans une étude antérieure, de ressaisir la notion du Sacrifice en général[1]. Celui-ci s'était présenté à nous comme le geste symbolique du retour à Dieu, où l'homme incarne sa volonté de s'unir au Créateur. Ce mouvement intérieur, cette action extérieure, supposent que la créature intelligente et adoratrice refuse de se prendre elle-même pour sa fin. Ce renoncement devient sous l'état de péché une purification expiatrice et une souffrance, que le geste représente aussi en les réalisant. C'est à Dieu alors d'agréer ce retour, et, par son acceptation, de sanctifier l'hostie. Celle-ci peut ensuite redescendre vers les hommes et leur servir de sacrement pour la communion[2].

L'immolation fait corps avec le sacrifice, depuis le péché. Mais le sacrifice, qui ne tire pas son origine du péché, déborde en principe

1. Le Sacrifice est un signe [ou un rit] sensible, où, sous le symbolisme [ou les espèces] d'une hostie, l'homme, pour rendre à Dieu ses devoirs et réaliser ainsi sa propre fin, témoigne qu'il renonce au péché qui est son mal (immolation) et qu'il se porte vers Dieu qui est son bien (oblation), — dans l'espoir que l'agrément divin, en sanctifiant son offrande, lui procurera à lui-même l'alliance religieuse qu'il recherche, et dont cette victime lui rapportera le gage par la communion.

Essai de traduction latine : *Sacrificium visibile* [*invisibilis sacrificii sacramentum, id est*] *sacrum signum est*, in quo [sub alicujus hostiae speciebus], homo, *in honorem proprie Deo debitum* et in ordinem *ad illum finem boni quo veraciter beatus esse possit, exhibet* quod a peccato se avertat (immolatio) et *spiritum suum in Deum ferat* (oblatio), ut, divina acceptatione intercedente, *sancta societate inhaereat Deo* per victimae jam consecratae participationem seu communionem.

Dans cette phrase, toute inspirée du P. de la Taille, les mots *soulignés* sont de saint Thomas, IIIa p., q. 22, a. 2; et q. 48, a. 3, qui les emprunte presque tous à saint Augustin, *de Civitate Dei*, lib. X, cap. 5 et 6. On a mis entre crochets les mots qui font double emploi, et qu'on pourrait supprimer sans nuire à la pensée.

2. Le mot : *communion*, dans la théologie du sacrifice, est pris en deux sens différents et voisins. Tâchons de les distinguer. Ou bien il signifie la rencontre même de l'hostie ou de l'oblat avec Dieu, à l'heure où celui-ci reçoit le sacrifice des hommes. A ce moment la victime agréée est du coup unie à Dieu, c'est *la communion de la victime à Dieu*, qui l'accepte, la sanctifie, et de quelque manière, en la faisant sienne, la divinise. Elle peut alors, si Dieu et le rit le permettent, être rendue aux hommes comme le gage ou l'incarnation des faveurs divines dont elle est désormais toute remplie; et les hommes, en la recevant à leur tour, le plus souvent par manducation, s'uniront aussi à leur Créateur : c'est alors *la communion des hommes à la victime*, et par elle, à Dieu. Et c'est le second sens du mot. L'Ecole Française a splendidement ex-

l'idée et le fait de l'immolation. C'est le signe expressif et, si possible, efficace, du retour voulu de l'homme à son Dieu, qui le reçoit. C'est bien assez : cette définition est exhaustive et comprend l'immolation lorsque celle-ci est devenue nécessaire. Voilà pourquoi il y a du « *faire* » dans le sacrifice, comme ne cesse de le répéter saint Thomas[1]. On y change quelque chose. Il s'y trouve du mouvement, de l'action, le grand ébranlement de l'humanité qui se tourne vers le Seigneur et s'établit dans cette direction divine pour se hâter vers sa fin. C'est la création qui réussit, qui aboutit. Avant le sacrifice, il n'y avait rien d'achevé dans le monde. Après le sacrifice, il y a de l'ordre[2]. L'homme a reconnu son Dieu : *adoration ;* s'est donné à Lui : *hommage, amour ;* les droits éter-

ploité le premier sens pour l'appliquer à la Résurrection et à l'Ascension de Jésus, lorsque le Père recevant à sa droite, « en son sein », le Fils incarné, lui communique « sa clarté et sa gloire divine », et entre ainsi « en communion de son Fils comme victime » (Lepin, L'Idée du Sacrifice de la Messe, 1926, p. 472). L'*Epître aux Hébreux* faisait plus que suggérer cette doctrine, elle l'exige absolument.

Mais le langage chrétien ordinaire a plutôt visé le second sens du mot, pour l'appliquer surtout à la communion eucharistique. On dit alors que le Sacrifice du Calvaire n'a pas comporté de communion et que celle-ci est réservée au Sacrifice de la Messe. On peut, d'ailleurs, regretter cette façon rapide de parler, que rejette trop dans l'ombre la partie flamboyante du Mystère pascal chrétien, l'entrée du Christ au ciel.

Le vieux mot hébreu d'*Alliance*, que la Vulgate latine a traduit par *Testament*, englobait les deux significations. Dans le grand sacrifice juif, il y avait successivement communion de la victime à Dieu lorsque le grand prêtre entrait au Saint des Saints avec le sang des taureaux et des boucs, et communion d'Israël à Dieu, par l'aspersion de ce même sang sur le peuple par le grand prêtre à la sortie.

1. IIa IIae, q. 85, a. 3, ad 3. Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid *fit*... Et hoc ipsum nomen sonat : nam Sacrificium dicitur ex hoc quod homo *facit* aliquid sacrum... *Il y a sacrifice proprement dit lorsqu'il se passe quelque chose dans les oblats* (ou : *quelque chose qui concerne les oblats*)... *Le nom lui-même l'indique : sacrifice veut dire : faire du sacré.* Cette dernière expression était traditionnelle, et venait de S. Isidore de Séville.

2. Ia IIae, q. 102, a. 3. Per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quae homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem... Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum, et ultimus finis ad quem essent omnia referenda... Pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat. — Comme vient de l'écrire le R. P. Cavallera (*Revue Ascétique et Mystique*, avril 1927), à propos d'une autre controverse, « toute spiritualité est théocentrique ». Mais, comme atteindre Dieu, c'est réaliser la fin de l'esprit, toute spiritualité qui aboutit est, à la fin, humaniste. En ce point-limite, le bien de Dieu et le bien de l'homme se superposent, le théocentrisme et l'anthropocentrisme (il vaudrait mieux dire : l'humanisme, car l'homme n'est le centre de rien) se réconcilient, si le péché les avait séparés, et même s'identifient. L'homme atteint sa fin, et Dieu trouve sa gloire.

tels sont respectés : *religion, réparation ;* l'inquiétude, qui est notre définition même, est apaisée : *requiescamus in Te*[1].

L'oblation et l'immolation ont l'air, au cours de la cérémonie, de s'opposer l'une à l'autre comme la joie à la douleur, et la fin aux moyens. Mais si la première signifie notre élan vers Dieu et à son terme notre rencontre avec Lui, si la seconde exprime et réalise ce détachement de nous-même et des créatures qui nous est devenu, depuis le péché, douloureux, mortifiant et inévitable, on voit bien qu'en principe le mouvement vers le Créateur et le renoncement à nos attaches coupables ou imparfaites ne sont que l'endroit et l'envers, l'aspect positif et le côté négatif d'une entreprise unique, à savoir notre établissement dans l'ordre, notre adhésion à la vraie fin par l'usage légitime des vrais moyens. Dans le déroulement liturgique, immolation et oblation se distinguent et se succèdent souvent, mais leur mystère profond est le même[2].

1. La loi morale qui régit notre action humaine, poussée jusqu'à la rencontre avec Dieu et jusqu'à la reconnaissance religieuse des droits du Créateur, s'épuise en une adoration totale qui nous procure le bonheur parfait. Mais au cours du sacrifice, lorsqu'il s'agit de le *faire*, tout l'effort de l'homme porte sur la créature, et en particulier sur cette créature-victime qui est le *signe* et le symbole de notre religion personnelle. Sur Dieu, en effet, nous n'avons pas barre. *Acte pur sans mélange de puissance*, il n'a pas besoin qu'on agisse sur lui, et ce serait d'ailleurs bien impossible. C'est sur nous que nous agissons lorsque nous adorons Dieu, parce que l'adorer, c'est nous rapporter à lui. C'est lui dire qu'il est la fin dernière de l'univers. Et du coup, en adorant Dieu loyalement, c'est-à-dire en réalité, nous réalisons en nous notre fin. *Dire* efficacement à Dieu qu'il est notre fin, c'est-à-dire l'adorer comme Dieu, c'est, en accomplissant notre destinée, *faire* notre devoir et obéir à notre loi morale.

Il faut reconnaître cependant que dans l'histoire des religions et des liturgies, le Sacrifice apparaît plutôt comme une cérémonie du culte et un geste d'adoration que comme un acte de la vie morale. Mais cette opposition est superficielle, au moins dans la religion parfaite *en esprit et en vérité*.

2. Je crois d'ailleurs que dans les religions les plus antiques et les plus sommaires, le véritable immolé n'était point, dans la pensée des hommes, la victime, mais l'offrant. Celui-ci, reconnaissant ses torts ou ses obligations à l'égard de la divinité, se privait, en faveur de celle-ci, de l'un de ses biens personnels ; il se détachait d'une créature qu'il craignait de posséder au-delà des limites de ses droits, ou bien il se punissait de l'avoir trop aimée en y renonçant violemment au profit du Dieu offensé. Et ainsi, dans ce sens-là, il s'immolait. Quant à l'hostie, elle entrait, par la mort, en la possession des dieux, et n'était donc ni détruite ni anéantie. Loin d'être diminuée dans son être, n'était-elle point au contraire, dans les croyances obscures de ces gens, grandie et exaltée ? Joseph de Maistre (Eclaircissements sur les Sacrifices, chap. II, au début), pour atténuer l'horreur des sacrifices humains, s'est imaginé qu'à l'origine on y tuait de préférence les condamnés à mort de droit commun. Je crains que ce ne soit un contre-sens. C'eût été faire à ces criminels trop d'honneur que de les choisir comme victimes et aux dieux une injure. Des prisonniers de guerre, à la bonne heure ! c'est du butin, du beau butin ; on le partagera donc avec les divinités protectrices, on leur enverra leurs prémices de proie en une affaire où le Ciel s'est montré le complice des succès remportés par les combattants valeureux.

Cette vue, purifiée de ces applications grossières et abusives, mais appliquée

Tel est ce cycle humano-divin, que les religions antiques ont mimé en rites innombrables, où se retrouvent toujours les mêmes volontés tenaces d'aboutir en Dieu.

*
* *

2. Le Christ, vivant sur terre et au ciel son Mystère unique, où il a tenu compte des exigences de notre péché, a parcouru ces étapes en une série de faits historiques, douloureux et glorieux, dont l'enchaînement constitue désormais le Sacrifice unique et véritable.

En quoi consista le sacrifice du Sauveur ? Nous l'avons aussi rappelé récemment : dans le retour religieux, aimant et adorateur, du Fils à son Père, accompli dans les conditions pénibles imposées par notre péché ; dans l'agrément que le Père accorda, de toute l'étendue de ses amours éternelles, à cet hommage du Fils incarné ; dans la rencontre par conséquent du Fils et du Père, subordonnée — à cause de nous — à l'immolation préalable qui fut poussée, toujours à cause de la méchanceté des hommes, *usque ad mortem, mortem autem crucis.*

De la Passion par la Mort à la Résurrection et à l'Ascension. *per passionem et crucem ad resurrectionis gloriam*, comme dit l'Oraison de *l'Angelus*, le Christ Jésus a visiblement réalisé cette métaphysique du retour et de la rencontre, que les sacrifices rituels et sym-

à la mort du Christ, loin de faire tort à la beauté du sacrifice chrétien, en grandit encore la signification. La tradition, depuis l'Epître aux Hébreux, n'a-t-elle pas toujours répété que le Christ est à la fois prêtre et victime, *victima sacerdotii sui?* Et ainsi il est doublement immolé, parce qu'il offre et parce qu'il s'offre lui-même : *animam suam posuit;* Almique membra corporis, Amor sacerdos immolat.

Et c'est aussi parce qu'il se prend lui-même comme victime de son offrande, qu'il sort de cette épreuve, par laquelle il retourne à Dieu, glorifié et exalté, comme l'était toute hostie agréable. Ce doit être le sens ancestral et puissant de beaucoup de passages de Saint Jean et de Saint Paul : *Pater, venit hora, clarifica* (dans le grec : *glorifie*) *Filium tuum* (Joan. XVII, 1). *Videmus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum* (Hebr. II, 9, qui n'est qu'une réplique de Phil. II, 8-9).

Où l'on voit à quel point l'analyse de Saint Augustin, qui fait consister le sacrifice dans un *signe*, est exacte. L'immolation apparente ou visible et d'ailleurs provisoire, de la victime est le symbole de l'immolation réelle et intérieure de l'offrant. Et comme au Calvaire, la victime et celui qui l'offre se confondent, le sacrifice du Christ n'est pas rituel, mais personnel. Ce n'est pas un signe, mais une réalité. Il ne devient un rit qu'à la messe, à cause de l'introduction de l'Eglise dans le mystère. Mais c'est un signe efficace, à cause du Christ qui l'a institué. Nous allons essayer de le montrer.

boliques essayaient de dessiner et de jouer sur des autels sans fin.

C'est dans ce cadre qu'il s'est, à sa manière personnelle, constitué l'unique victime. Il a été en même temps établi l'unique prêtre. Aucune autre religion n'existera plus désormais que la sienne. — Attachons-nous fortement à cette foi qui, loin de nous gêner tout à l'heure pour reconnaître l'existence d'un sacrifice à la messe, est au contraire le seul moyen pour nous d'asseoir solidement le dogme du mystère eucharistique.

Ainsi le Sacrifice chrétien ne résida point seulement dans l'immolation du Calvaire, où il nous apparaît dans tout son relief et dans toute sa force. Ce serait une vision trop étroite. Jamais nous n'y enfermerions le mystère en son entier. Peine perdue. Mais il faut retenir le tout, du baiser de Judas à la droite du Père. Saint Paul a toujours soudé ces moments successifs en une œuvre unique dont toutes les parties se tiennent ; et notre liturgie du temps pascal a trouvé, pour exprimer cette puissante unité, d'admirables formules :

Crucifixus surrexit a mortuis, et redemit nos, alleluia, alleluia.

Le Crucifié est ressuscité des morts, et il nous a rachetés, alleluia.

Qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit.

En mourant, il a détruit notre mort, et en ressuscitant il nous a rendu la vie.

Ce sacrifice n'eut rien de rituel, si par là l'on entend une liturgie figurative. Mais parce que toutes les étapes de cette divine tragédie correspondent au grand mouvement métaphysique du retour laborieux et de l'acceptation flamboyante que les holocaustes anciens essayaient en vain de mimer sur leurs autels provisoires, on peut dire et il faut dire que la Mort et la Résurrection du Christ constituent le Sacrifice Chrétien, le Sacrifice Unique.

Celui-ci contient d'ailleurs un élément visible et un élément invisible. La réalité visible, c'est la Passion du Sauveur racontée aux Evangiles, et plus tard le tombeau trouvé vide et les Apparitions, et plus tard encore l'Ascension vue de la terre par les yeux des Apôtres. Et la substance invisible, c'est la religion du Fils inscrite dans les sentiments de son âme, c'est aussi l'infinie joie du Père au moment où son Fils prend séance à sa droite.

Mais ces deux aspects du mystère ne sont pas précisément le

signe et la chose signifiée. Ce sont plutôt le contenant et le contenu, l'un exigeant l'autre et ne le remplaçant pas : la vie intérieure et son déroulement historique.

Dans un sacrifice ordinaire, ce qui plaît à Dieu et l'honore, ce n'est pas précisément la mise en scène, l'immolation de la victime et le déploiement liturgique ; mais ce sont les sentiments cachés au fond du cœur des hommes qui les traduisent par ces signes extérieurs. Dans la Passion du Christ au contraire, nous sommes sauvés aussi bien par les souffrances visibles de son corps que par la charité qui lui embrase le cœur, et Dieu reçoit le mystère tout entier pour efficace et rédempteur[1]. Comment d'ailleurs assimiler l'histoire des événements survenus à Jérusalem le 14 Nisam aux rubriques d'un cérémonial. Il n'y a donc en principe rien de rituel dans ce Sacrifice du Calvaire qui épuise pourtant tous les buts poursuivis, en vain d'ailleurs, par les liturgies séculaires des hommes. Et M. Lepin, s'inspirant de saint Augustin, a pu proposer le noble mot de *sacrifice personnel* pour distinguer la Passion — et la Résurrection — du Christ, de tous les sacrifices purement figuratifs des religions antiques[2].

Mais le mystère de Jésus une fois achevé historiquement, ne pourrons-nous pas l'enfermer dans un rit efficace qui lui devra toute sa valeur et nous en communiquera tous les fruits ? Tel est le problème vers lequel se tendent toutes nos attentions. Il est trop tôt pour le résoudre. Il nous fallait demeurer quelque temps encore en face du mystère personnel du Sauveur, et bien comprendre comment il est un sacrifice véritable.

*
* *

3. Ajoutons que cet unique Sacrifice chrétien se confond avec ses propres effets et ses résultats. Il n'est pas un moyen pour atteindre une fin. Mais il est cette fin elle-même réalisée. Lorsqu'on regarde les sacrifices de la loi juive, et même les sacrifices des cultes païens, on peut à la rigueur considérer le rit liturgique de la cérémonie comme étant la cause de l'effet de religion obtenu. Encore cette

1. Cf. l'hymne de l'Ascension :

Peccat caro, mundat caro,	La chair a lavé le péché de la chair,
Regnat Deus Dei caro.	Et la chair de Dieu règne comme Dieu.

2. Lepin, *op. cit.*, pp. 737 sqq. Saint Augustin. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. 5 et 6.

façon de parler est-elle en grande partie inexacte, car les holocaustes de l'Ancienne Loi n'étaient pas vraiment la cause de la réconciliation de Yahveh et d'Israël : ils en étaient le symbole expressif et, si l'on veut, l'un des moyens d'accès. Mais c'était Dieu qui, à leur occasion, devenait propice aux hommes et réalisait lui-même le but du sacrifice.

En tout cas, et pour des motifs diamétralement opposés, le Sacrifice du Sauveur n'est pas la cause de notre Rédemption ; mais il est notre Rédemption elle-même. Lorsque le Fils retourne à son Père par les ornières de mort creusées par notre péché, lorsqu'il atteint le trône du Père et s'y asseoit, lorsqu'en sa qualité de chef il entraîne derrière lui dans son mystère d'Ascension tout son corps mystique qu'est l'Eglise, — *ascendens in altum captivam duxit captivitatem*, — il réalise précisément les buts de Dieu ; il ne les provoque pas, il les accomplit. La gloire de Dieu, c'est que son Fils le rejoigne comme Fils de l'homme et Chef de l'humanité. Or cela, c'est déjà la Rédemption. Le fait qui l'incarne la réalise : Gloria Dei vivens Homo. Ensuite le salut du monde, c'est que ce mystère du Fils devienne le nôtre. Et cette fois, ce ne sont pas précisément les effets, mais les fruits de la Rédemption. Car les effets sont extérieurs à leur cause ; mais les fruits font partie de l'arbre qui est leur principe. Et comme disent nos petits catéchismes diocésains, dont les formules traditionnelles sont en cet endroit parfaitement exactes, *le Mystère de la Rédemption, c'est le mystère de Jésus-Christ mort sur la croix pour nous racheter*, et non pas *d'abord* le mystère du salut du monde par la mort de Jésus-Christ sur la croix.

Le problème du Saint Sacrifice de la Messe serait inutilement compliqué et peut-être à l'avance rendu insoluble, si on le suspendait à une distinction illégitime entre la Rédemption et ses effets. Car le mystère de la messe n'est pas de savoir comment nous allons renouveler les mérites du Sauveur et recommencer la Rédemption du Monde, mais comment nous allons les faire nôtres pour nous en appliquer les fruits.

C'est exactement dans ces termes-là que Saint Thomas pose le problème et le résout, dans le texte capital et décisif de la *Somme*, que nous rencontrons ici pour la première fois, mais qui doit dès maintenant illuminer notre route. C'est dans la IIIa p., q. 83, a. 1 : Utrum in hoc Sacramento Christus immoletur ? *Est-ce que le*

Christ est immolé dans le Sacrement de l'Eucharistie ? demande le Saint Docteur, et il répond affirmativement, pour ces deux raisons, les mêmes que le Concile de Trente devait reprendre plus tard au début de sa grande session XXII, consacrée au Sacrifice de la Messe. « La célébration de l'Eucharistie, dit saint Thomas, s'appelle l'immolation du Christ pour deux motifs : le premier, parce qu'elle est une image représentative de la Passion du Christ, qui est la véritable immolation de celui-ci..., le second, quand on regarde l'efficacité de la Passion du Christ, parce que ce sacrement nous fait participer aux fruits de la Passion du Seigneur. C'est ainsi que s'exprime l'oraison secrète d'un Dimanche (c'est le IX[e] après la Pentecôte) : *toutes les fois que nous célébrons la mémoire de cette victime, nous mettons en œuvre notre Rédemption* : quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae Redemptionis exercetur. A la première façon, on pouvait dire que le Christ était immolé même dans les figures de l'Ancien Testament, et dans ce sens l'*Agneau était occis depuis l'origine du monde* (Apoc. XIII, 8). Mais selon la seconde manière, c'est la propriété de l'Eucharistie que le Christ soit immolé au cours de sa célébration. »

Ah ! que ce texte est riche ! Puissions-nous à la fois nous contenter de sa richesse et n'en rien laisser perdre. Ses formules portent si loin ! — La Rédemption fut à la fois le don suprême du Père aux hommes, et la satisfaction surabondante offerte par le Fils au Père : le principe à la fois de nos sacrements et de notre sacrifice, le principe du sacrifice et du sacrement de l'autel, où elle va se réaliser tout entière. L'Eucharistie sera donc le symbole efficace de la Rédemption. Mais encore ? que signifie cette phrase ? Veut-elle dire que l'Eucharistie contient effectivement la Rédemption, comme un Sacrement ordinaire contient la grâce ? ou bien que l'Eucharistie rend la Rédemption effective en nous en communiquant les heureux résultats? Cette dernière expression est celle que Saint Thomas préfère et le Concile de Trente aussi : c'est la plus claire des deux. Mais en réalité les deux propositions sont équivalentes. La Rédemption en effet n'est pas un traité de paix conclu il y a dix-neuf siècles entre Dieu et les hommes, et dont l'Eglise appliquerait les clauses aux enfants qui naissent et aux pécheurs qui se repentent, sans autre relation entre ce vieux contrat et notre salut actuel qu'un lien de causalité et le respect d'une signature. Cette conception enfantine serait très proche des théologies protes-

tantes condamnées dans la session VI[e] du Concile. — La Rédemption, c'est le mystère même de Jésus qui nous est intérieurement communiqué : quand ce mystère nous est appliqué, c'est comme s'il se prolongeait et s'étendait. Lorsque nous en bénéficions, c'est parce que nous y entrons à notre tour, emportés par son mouvement.

Nous ne pouvons donc pas bénéficier des salutaires effets de la Rédemption, sans posséder celle-ci en nous, sans la recevoir en communication, sans participer à ce qui est son essence, le mystère même du sacrifice du Sauveur.

Si donc il existe, de par l'institution du Sauveur, un rit symbolique qui nous applique les effets de l'unique sacrifice rédempteur, ce signe précieux contiendra effectivement la Rédemption elle-même ; — et le sacrifice que nous pourrons offrir dans ces conditions, ce sera le sacrifice même de la Passion rédemptrice.

A la lumière de ces principes, on admire déjà l'exactitude et le sens profond de cette expression courante du langage chrétien : *à la Messe, l'Eglise offre à Dieu le Sacrifice du Christ.* Cette petite phrase ne veut pas dire que le Sacrifice du Sauveur ayant eu lieu au Calvaire et seulement au Calvaire, l'Eglise se contente désormais d'en multiplier l'offrande ou l'offertoire sur tous les autels eucharistiques, comme un enfant peut recommencer cent fois d'offrir à son Père une aquarelle ou une broderie qu'il n'a dessinés qu'une fois et qu'il lui a déjà remis. Cette interprétation-là est beaucoup trop faible. Mais on veut dire que le Sacrifice unique du Christ qui eut lieu au Calvaire et s'acheva dans le ciel, l'Eglise le fait sien, et dans ce sens-là elle l'offre : car offrir un Sacrifice, c'est le *faire.* Et comme cette fois il est déjà fait, l'Eglise, qui s'en empare, doit du moins, en le faisant sien, attirer en elle ce Mystère du sacrifice du Christ, entrer en possession de ses effets qui, nous l'avons vu, se confondent avec le Mystère lui-même.

*
* *

4. Ce grand nom de Mystère est encore un de ces vieux vocables chrétiens dont il faut bien se garder d'appauvrir la signification formidable sous prétexte de l'éclaircir. Dans nos catéchismes, il est devenu synonyme de vérité à croire et à professer. C'est très bien. Mais dans le christianisme, les vérités à croire sont pres-

que toujours des faits qui ont eu lieu, des réalités qui dominent toute notre sainte religion. Or c'est dans ce dernier sens que les Anciens entendaient d'abord le mot. Un mystère du Christ, et surtout ce mystère de Rédemption qui inclut tous les autres, c'était une réalité à laquelle il fallait participer pour être chrétien, à la condition évidemment d'y croire d'abord ou en même temps. Le mystère du Baptême et le mystère de la Trinité, en un sens, c'était le même[1]. Nous disons d'ailleurs encore *nos saints Mystères* pour désigner la célébration de l'Eucharistie.

Et en effet, célébrer l'Eucharistie, c'était et c'est toujours faire nôtre le mystère de la Rédemption. Et comme nous obtenons ce résultat grâce à un rituel institué par le Sauveur, c'est offrir liturgiquement le Sacrifice du Christ afin de le réaliser, ou, si l'on veut, afin de réaliser pour nous ses effets qui sont la Rédemption de nos âmes et la gloire de Dieu.

Que l'on ne s'étonne point de cette affirmation d'unité que nous mettons en tête de notre étude, comme le but où elle tend, ou plutôt comme le résultat auquel aboutit la célébration de la Messe. C'est le propre des sacrements d'unifier tout ce qu'ils touchent. Ils ont beau déployer et prolonger leurs rites en un déroulement somptueux : en réalité, la grâce qu'ils opèrent en nous ils nous la donnent tout entière en une fois. Ils ramassent le mystère qui en Galilée et en Judée dura aussi longtemps que l'œuvre historique de la Rédemption, et ils nous le communiquent en un instant béni et efficace. Dans le Baptême, le néophyte passe *in ictu oculi* à travers la mort et la résurrection du Christ pour y participer et en retirer toutes les grâces réunies. Le sacrifice de l'autel, en sens inverse, va nous permettre, dans un rit bref et total, de capter et de recueillir à notre usage, pour en attirer en nous le bienfait, toute cette religion du Christ qui de Bethléem à Nazareth et à Jérusalem se développa le long d'une si douloureuse histoire.

***

Si donc nous ne voulons rien laisser perdre de notre tradition, nous ne projetterons point dans ces formules vénérables des dichotomies qu'à juste titre nos Anciens n'y mettaient pas. Il ne faut

1. *Sacramentum fidei fides est*, dit saint Augustin dans un texte dont M. Lepin a retrouvé la trace à travers tout le Moyen-Age.

pas trop séparer la Rédemption et ses effets, la vérité à croire et la réalité qu'elle exprime, ni même l'oblation et l'immolation. — Car si l'on s'obstine à distinguer trop ces valeurs les unes des autres, tout en gardant la volonté de rester orthodoxe, on crée des problèmes insolubles, parce qu'inexistants, — dont le plus classique et le plus énervant est celui-ci : quelle est sur l'autel l'immolation du Christ qui permet de donner à la Messe le nom de Sacrifice ?

En tout cas, à cette question, il n'y a qu'une réponse vraiment satisfaisante : c'est que l'immolation de l'autel et de la Messe, c'est l'immolation même du Calvaire. Et il faut maintenant montrer dans quel sens, toujours à la lumière des antiques façons de penser et de parler familières aux vieux Docteurs.

PREMIERE PARTIE

L'ÉGLISE ET LE SACRIFICE DU CHRIST

I. — Le Sacrement de la Rédemption

Opus nostrae Redemptionis exerceitur[1]

Il n'y aura de sacrifice rituel et liturgique de la Rédemption, que si le Christ lui-même trouve le moyen de donner à son mystère personnel, visible et invisible, historique et éternel, à cette grande réalité du Calvaire et du Ciel, un signe sacramentel à la fois symbolique et efficace.

Encore une fois, que nos anciens étaient heureux pour qui ces derniers mots étaient vraiment saturés de valeurs ! Ils savaient ce qu'est un signe, un symbole, un sacrement. Ces noms-là n'étaient point dans leur vie religieuse des étiquettes sur des vases vides ou des formes incomprises.

Un signe, c'était un geste, une série de gestes et de paroles, une cérémonie ou des rites, qui permettaient au fidèle de communier au mystère rappelé et, si possible, représenté par ce rit lui-même. Cette rencontre de la réalité cachée et de son image sensible, les cultes antiques l'avaient en vain et des milliers de fois, essayée et espérée. Le judaïsme l'avait entrevue et figurée comme

1. Toutes les phrases mises en manchette sont empruntées à IIIa p., q. 83, a. 1, dont ces pages voudraient être le commentaire fidèle.

une réussite à venir. Grâce au Verbe Incarné, on la tenait enfin. C'était l'institution sacramentaire : Dieu dans la chair, du coup la vie éternelle dans un geste d'homme, la grâce dans le rit, — tout le christianisme et aujourd'hui tout le catholicisme se résument en ce succès.

Cette incarnation de l'invisible dans le visible triomphe dans les deux sens[1] : dans la direction qui descend du ciel en terre, c'est le sacrement proprement dit, le signe contenant la grâce ; — et dans la direction qui monte de la terre au ciel : une liturgie qui réalise pour nous la religion du Christ, et c'est l'Eucharistie-Sacrifice.

In sacramento Christus omni die immolatur, dit Saint Augustin dans un texte fameux sur lequel tout le Moyen-Age s'est penché avec respect[2]. Et la liturgie romaine, dans une oraison secrète d'une courbe admirable, appelle le Saint Sacrifice de la Messe : *sacramentum redemptionis*, le signe de la rédemption[3]. Ainsi du moins sommes-nous obligés de traduire, depuis que le mot sacrement a été réservé aux sept rites collateurs de la grâce. Mais dans Saint Augustin et chez tous les anciens, ce nom s'emploie encore dans les deux directions : de haut en bas, mais aussi de bas en haut ; et la religion de l'Eglise qui monte de l'autel eucharistique jusqu'au trône de Dieu est le sacrement de la religion du Christ, donc le sacrement de la rédemption. Le geste sacré du prêtre, parce qu'il est le geste institué par le Christ, réalise pour nous ce qu'il représente : *c'est un symbole efficace du mystère caché qu'il figure à nos regards de chair*, ou si l'on veut, *c'est le symbole qui, figurant la Rédemption, la rend efficace.*

Efficace pour nous, pour l'Eglise. Car Dieu n'en a plus besoin pour lui-même : la Passion et la Résurrection historiques de son Fils lui suffisaient. Cette idée que le Sacrement est à l'usage et pour l'utilité des fidèles est encore une note qui fait essentiellement

1. Cf. Billot, *de Ecclesiae Sacramentis*, Rome, 6e édit., 1924, p. 590 : Sacrificium convenit cum sacramento, quatenus quoddam sacrum signum est. Differt, quatenus sacramentum est signum causarum sanctificationis nostrae, sacrificium vero signum interioris cultus.

2. Lepin, op. laud., p. 38. Dans Saint Augustin, Epist. 98 (alias 33) Bonifacio episc.

3. Missale Romanum, 8 nov., oct. Omn. Sanctorum. *Secreta :* Benedicto tua, Domine, larga descendat : quae et munera nostra, deprecantibus sanctis Martyribus tuis, tibi reddat accepta, et nobis sacramentum redemptionis efficiat. Per Dominum. L'expression est très ancienne. On la trouve déjà dans saint Cyprien, epist. 63, n. 14 : *ipsum dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum.*

partie du concept de Sacrement, et que les Anciens comprenaient sans peine. Aujourd'hui sans doute les canonistes, pour résoudre leurs cas de conscience, répètent à tout bout de champ : *sacramenta propter homines*. Mais ils ne savent peut-être plus assez quelles profondes pensées mystiques se cachent derrière cet adage commode, et quelle métaphysique religieuse le soutient. Les Sacrements ont pour but de mettre à la portée des hommes des réalités spirituelles qui subsistent sans eux, sans les hommes et sans les sacrements. Ceux-ci ne créent pas les mystères qu'ils reproduisent, mais ils nous les mettent dans les mains sous forme de grâces. Si la Messe est le sacrement de notre Rédemption, elle n'a donc pas pour but de recommencer celle-ci, qui fut bien faite dès le premier coup, mais de nous en procurer les bienfaits en nous la donnant, en la faisant descendre sur notre autel. Nous y posséderons réellement l'immolation du Christ, et dans ce sens-là le Christ s'immolera pour nous.

O splendeur des rites chrétiens ! Qui nous racontera la richesse incluse en vos formules et dans vos lignes, qui frappant l'air, les yeux, les oreilles, accomplissent en même temps dans les âmes les choses invisibles dont elles dessinent extérieurement l'image symbolique ? Retrouverons-nous jamais la ferveur de foi de nos ancêtres qui vivaient familièrement en compagnie de ces mystères, et rythmant leurs sensations charnelles aux exigences des ascensions de leurs âmes recueillies, unifiaient ainsi toutes leurs puissances, animales et spirituelles, sous l'action de la grâce. La création, en ces moments bénis, redevenait soumise comme aux premiers jours de l'innocence du monde, lorsque la matière s'accordait en toute exactitude aux exigences de l'esprit. La fantasmagorie des choses extérieures, qui aujourd'hui nous arrache sans cesse à Dieu et à nous-mêmes, laissait place à la concordance parfaite de la chair et de l'âme, la première s'offrant à l'eau, à l'huile, à l'onction et à l'imposition des mains, pour que la seconde fût purifiée, fortifiée et consacrée. Le corps descendait aux eaux du baptistère, et par l'invocation des trois personnes de la Trinité, le néophyte en ressortait animé d'une grâce divine et neuve. Tombeau du vieil homme, sein maternel du nouveau, bain sacré de la renaissance selon l'esprit, les anciens multipliaient les mots les plus forts pour exprimer cette coïncidence absolue du symbole et de la grâce, dont l'espoir les avait soutenus durant les longues épreuves du ca-

rême et du catéchuménat, et qui, en cette nuit de Pâques, les remplissait d'une joie totale. Et Tertullien prêtait à cette foi les ressources d'un latin réaliste, dont nos langues modernes, devenues trop discrètes, ont peine à traduire les audaces si vraies :

« La chair est le pivot du salut, disait-il. C'est elle qui attache notre âme à Dieu, c'est elle qui permet à l'âme d'être liée. On baigne la chair pour que l'âme soit lavée ; on oint la chair, pour que l'âme soit consacrée ; on signe la chair pour que l'âme soit munie ; et quand la chair s'abrite à l'ombre de l'imposition des mains, l'âme reçoit la lumière spirituelle ; la chair se nourrit du corps et du sang du Christ, pour que l'âme se gorge de Dieu... L'onction nous court sur le corps, mais c'est l'esprit qui en profite ; et le geste du baptême qui plonge notre chair dans l'eau, opère dans l'invisible la délivrance de nos péchés... Oh ! l'heureux *sacramentum* que celui de nos ondes... : nous sommes de petits poissons nés dans l'eau à la manière de notre ἰχθύς Jésus-Christ ! »[1]

Ainsi cette pauvre chair de nos souillures ancestrales et personnelles, mais où gisent nos puissances d'imagination et de rêves, où coulent toujours, formidables et révoltées, nos sources de sensations et de colères, — la triste chair de nos péchés, acceptant de se prêter aux rites, se courbait sous les gestes, se livrait aux symboles, pour être pétrie, imbibée, accordée enfin aux mystères de l'âme. Et le néophyte, dans cette eau du baptême, où, délicieusement chaste à cette heure divine, la nudité de son corps s'inclinait sous l'invocation trinitaire, — le néophyte se sentait à la fois mort au péché et enfermé au tombeau liquide, puis rené du Saint-Esprit et ressuscité ; et il sortait des eaux fils de la lumière, et grâce aux onctions de l'huile épiscopale, athlète des combats invisibles, finalement oint du chrême royal du sacre chrétien. Toute sa vieille vie païenne du stade et des bains, des gymnases et des camps, muait en réalités spirituelles ; mais son corps était toujours présent pour soutenir le mystère qui passait par ses membres émus et purifiés. Et leur foi rappelait à nos pères, qu'à l'heure où sur leur chair hésitante et soumise, le geste de l'Evêque descendait, avec les paroles consécratoires ou purificatrices, une immense

1. Tertullien, *De resurrectione carnis*, 8. *De Baptismo*, 1 et 7. Le latin est désespérant de concision et de puissance.

réalité intérieure, parallèle aux symboles, transformait leur âme suivant les lignes du même dessin. Et ce mystère était la vie même de Jésus, dont les rives du Jourdain jadis avaient recueilli la révélation.

Accomplir le signe, c'était réaliser la grâce. L'un portait l'autre, comme le corps soutient et contient l'âme. On enfermait toute la religion dans le geste.

Ah ! nous pouvons rire, malius que nous croyons être ! Mais l'humanité est contre vous, rieurs, et Pascal aussi qui vous présente l'eau bénite pour vous donner à Dieu.

En tout cas, c'était la foi de nos pères.

2. Le Sacrement efficace

Unum Sacrificium.

Des joies semblables, mais en sens inverse, dans la direction du sacrifice, vont secouer le prêtre qui monte à l'autel eucharistique pour la célébration des saints mystères. De la tête aux pieds, depuis l'amict qui le casque de sa blancheur jusqu'aux nobles plis de l'aube qui le serre à la taille, il a retrouvé avec les vêtements antiques les attitudes de la vieille Eglise orante aux catacombes. Et cette tunique, cette étole, cette chasuble, aujourd'hui stylisées et hiératiques, l'obligent en un instant à parcourir les siècles en recul pour s'accorder aux traditions. Le voici désormais soumis aux rubriques comme à un héritage sévère; mais son obéissance aux rites en disciplinant tout son être l'enrichit soudainement de toute la ferveur religieuse des générations écoulées. Son corps tout entier se prête aux prosternements, aux génuflexions, aux baisers et aux élévations. Ses mains surtout, consacrées au temps de leur jeunesse par le chrême de l'ordination, appartiennent aux mystères qu'elles dessinent de leurs gestes fidèles. Sur la nappe de l'autel, un calice d'or et une patène, un livre vénérable aux formules lointaines, deux cierges, quelques flacons de vin et d'eau ; et au rythme des paroles commandées, ces mains toutes-puissantes se joignent, s'ouvrent, bénissent, rompent, distribuent, comme il est écrit au missel. Le prêtre se sent au service de l'Esprit, et l'Esprit opère par ses mains : tout est symbole, et tout est réalité. Le voilà bien le voyageur de la forêt sainte dont parlait l'héritier prodigue du Par-

nasse[1]. Sur ce carré d'autel, les mêmes gestes saints, moulés au texte pour le sertir, scandés aux paroles pour les dessiner, esquissent les symboles des réalités invisibles ; et *le mystère du Verbe fait chair va, dans le sacrement visible, s'incarner de nouveau.*

Ce mystère, nous le connaissons. C'est celui qui va de la Passion par la mort jusqu'à la Résurrection et à l'Ascension, pour réaliser le Sacrifice unique. Eh bien ! de par l'institution du Seigneur lui-même, seul auteur possible d'une telle magnificence, voici ce mystère tout entier enfermé dans les symboles efficaces des paroles prononcées et des gestes accomplis sur ce pain et sur ce vin pour les changer au corps et au sang du Christ. Qu'est-ce qu'un Sacrement de la loi nouvelle ? C'est une suite de signes et de gestes visibles qui à cause de la volonté du Sauveur, contiennent intérieurement la grâce dont ils dessinent à nos yeux l'image. Qu'est-ce que l'Eucharistie, sacrifice rituel de la Loi nouvelle ? C'est une suite de signes et de gestes visibles, un ensemble de matières choisies et de formules saintes, qui, à cause de la volonté du Christ, contiennent le sacrifice dont ils dessinent à nos yeux l'image.

Celui qui, étant Dieu, a pu dans ses gestes et ses paroles d'homme enfermer la vie divine pour nous la communiquer à travers des symboles visibles, continue d'être assez puissant aussi, j'imagine, pour enfermer toute la réalité de sa religion humaine et par conséquent tout son sacrifice sous un double signe sensible, celui du pain et du vin transsubstantiés. La merveille cette fois est même, en un sens, moins considérable : car il est moins étonnant de voir le Fils de Dieu recueillir toute la réalité de la religion humaine en des symboles convenables que de le voir déposer la vie divine en des gestes

1. Baudelaire avait écrit :

> La nature est un temple où, de vivants piliers,
> Semblent sortir parfois de confuses paroles ;
> L'homme y marche à travers des forêts de symboles
> Qui l'observent avec des regards familiers.

Mais M. de Mun a donné un jour de ces vers fameux une interprétation chrétienne et sacramentaliste : « ...Nul mieux qu'un catholique ne peut se reconnaître lui-même en ce voyageur de la forêt. Sa religion tout entière, quoiqu'en dise mon cher et aimable confrère Emile Faguet, l'invite à penser et l'exerce à méditer sur le sens profond des choses. Depuis le lever du jour jusqu'à son déclin, jusqu'aux heures mêmes de la nuit, marquées par la prière liturgique, il marche vers sa fin, environné de symboles. Tout les rappelle à son esprit, la splendeur des images bibliques, et la leçon vivante des paraboles évangéliques, et la forme de ses églises, et le vêtement de ses prêtres, et les cérémonies de son culte. »

A. de Mun, réponse au discours de réception d'H. de Régnier, Académie Française, jeudi 18 *janvier* 1912.

d'homme. Mais ce qui rend le mystère moins difficile en soi est précisément ce qui le rend plus rebelle à notre intelligence. Car la vie divine, qui nous est communiquée sous le nom de grâce, nous dépasse tellement que nous nous résignons vite à ne pas comprendre comment elle nous vient sous un symbole efficace. Tandis que cette religion du Christ, qui s'est déroulée dans le temps, et dont les Evangiles nous racontent la douloureuse et glorieuse histoire, nous nous figurons quelquefois être capables de l'entendre. Et nous frémissons de ne pas saisir comment elle est là maintenant tout entière sur cet autel, non pas seulement en image et en figure, mais dans toute sa réalité. C'est bien ainsi pourtant. Mais pour l'admettre, il ne faut pas, comme les enfants, questionner pour savoir où se trouvent sur l'autel les clous, et les mains, et la croix, et l'Ascension, et la Résurrection; mais il faut accepter simplement, avec la foi de nos Pères, que l'Auteur des Sacrements, des signes et des gestes efficaces de la vie divine, pouvait aussi faire couler de la vie religieuse et sacrificielle dans des symboles choisis.

Sacramentum Redemptionis ! Comprendrons-nous la force de ces deux mots quand nous les relirons au Missel, et croirons-nous enfin que toute la Rédemption soit là, sous les signes qui la représentent ? C'est le Sacrement du Sacrifice du Sauveur, sacrement à la fois représentatif et efficace. Les anciens le disaient, l'admettaient, l'adoraient. Posséder le sacrement d'une réalité, quand ce sacrement vient du Sauveur, c'est posséder cette réalité, — d'une manière qui, comme le nom l'indique, est sacramentelle, c'est-à-dire à la fois symbolique et réalisatrice.

Nos controverses avec les protestants ont comme brisé la force de ce vocabulaire en morceaux lamentables. Lorsque nous parlons de symboles, nous pensons maintenant à des apparences trompeuses, à des signes vains, à de mystiques illusions. Et voilà pourquoi nous n'osons plus dire que l'Eucharistie est le symbole du corps du Christ.

Mais nos anciens mettaient dans ce mot toute la vérité dont il dessinait à leurs yeux extérieurement l'image. Et ils concevaient qu'il y a pour l'homme deux manières de posséder une même réalité : telle quelle, en son déroulement historique: ainsi la Passion, racontée par Matthieu, Luc, Marc et Jean ; — et en sa nudité métaphysique, voilée d'un symbole qui la rend à la fois réelle, présente, et dessinée sous une image rituelle : telle la Passion du Sauveur sur l'Autel.

Ainsi, à cette question qui hante inutilement nos manuels modernes : « Comment la messe est-elle un sacrifice, et le sacrifice du Sauveur ? » ils répondaient : *symboliquement*, en mettant dans ce mot tout le réalisme dont à l'avance ils l'avaient rempli. Cette façon de parler, nous l'avons conservée dans l'expression encore universellement reçue de sacrifice non sanglant, que nous appliquons à la messe par opposition au sacrifice sanglant du Calvaire. Le sacrifice non sanglant, c'est le sacrifice sacramentel ou sous un sacrement.

C'est à la fois le même que le premier et un autre. *Le même*, car s'il s'agit de l'histoire du Christ, oblation, immolation sur le Calvaire, retour au ciel et réception par le Père, ce mystère n'a eu lieu qu'une fois, et comme tel, il est toujours présent devant Dieu : *semel oblatus est, semper vivens*. Il n'y aura jamais qu'une Rédemption. *Un autre*, parce que dans la mesure où un sacrement suppose une liturgie, des rites, et même un ministre et des assistants, il faut bien dire que cette messe-ci n'est pas cette messe-là, et que ni l'une ni l'autre ne sont un sacrifice sanglant.

Celui-ci, historiquement, ne recommence pas. A quoi bon le répéter comme tel ? Rien ne peut empêcher que le Fils de Dieu ne soit mort sur une croix, et que mort, il ne soit ressuscité. Cet événement est toujours devant les yeux du Père. Il est toujours. Car ce qui a été, est toujours ayant eu lieu. C'est un fait. Comme *fait*, il est passé. Mais comme *c'est*, il est présent. C'est une réalité, c'est un mystère, c'est de l'être.

C'est cet être que l'autel reçoit tout entier, pour nous y faire participer. Il le reçoit sous un symbole. Et dans ce sens-là, il le recommence, autant de fois que c'est nécessaire pour en distribuer les fruits et en procurer le bienfait à la chrétienté d'aujourd'hui, vivante et présente.

Ainsi le Sacrement multiplie le Sacrifice, mais à sa manière, qui est sacramentelle, et qui consiste à reprendre sans remplacer, à répéter sans faire double emploi. Il communique aux hommes de ce temps un mystère antérieur dont ils ont toujours besoin pour être sauvés.

Ainsi entre le Calvaire et l'Eucharistie, il ne faut pas créer cette opposition qui additionnerait des quantités semblables mais distinctes. Car nous n'avons pas ici de simples copies d'une réalité unique. Mais nous avons des symboles efficaces d'un mystère préalable.

Et comme ce mystère ne se distingue pas de ses effets ou de ses fruits, il reste à montrer que ces symboles rendent efficace la Rédemption qu'ils figurent à nos yeux.

Décidément, ce langage chrétien est terrible. Il dit tout, il ose tout, parce qu'il croit et affirme tout ce que le Fils de Dieu nous a enseigné. Mais, pour bien entendre cette révélation, il faut entrer dans son génie. L'avenue pour y pénétrer, c'est traditionnellement la route du rite sensible effectif du sacrifice qu'il représente.

3. La Rédemption efficace

Participes efficimur fructus Dominicae passionis.

En effet, lorsque nous disons *efficace*, il faut entendre : efficace pour nous, à notre usage, à notre disposition. Car la Messe ne refait pas la Rédemption, qui fut très bien faite et achevée du premier essai. Mais elle nous permet d'entrer dans ce grand œuvre de salut et d'en retirer le bénéfice. Elle n'a pas à recréer de toutes pièces une nouvelle immolation de Jésus comme si la première avait été insuffisante. Pensez donc à ce que fut le sacrifice du Christ ! Ce fut l'élan d'amour qui jeta le Fils incarné vers les bras du Père, à travers les ornières de la douleur et de la mort qu'avait creusées notre péché, et finalement l'installa à la droite éternelle dans une rencontre de gloire qu'a racontée l'Epître aux Hébreux. Et qui sommes-nous pour rééditer de pareils événements qui nous dépassent comme le ciel, la terre ? Par définition d'ailleurs, ils ne recommencent pas, et la Résurrection du troisième jour a depuis longtemps rendu impossible toute nouvelle immolation physique du Fils.

Il y a mieux à rêver que ces impossibilités inutiles.

Ce sacrifice unique, il faut le faire nôtre, c'est-à-dire y entrer nous-mêmes pour nous y joindre et retourner au Père à notre tour dans un mouvement de religion qui prolongera la gloire de Dieu sans rien y ajouter. Et comme *sans le Christ nous ne pouvons rien faire*, il faut que son sacrifice nous soit donné. Un sacrement institué par lui y suffira. Aussi bien, le premier sacrifice existe toujours. Depuis longtemps la croix historique a été déplantée du Golgotha, les bourreaux sont morts, Anne, Caïphe et Pilate n'existent plus, et le corps et le sang du Sauveur, réunis à son âme, sont ressuscités. Mais il reste éternellement la grande réalité de douleur incarnée et d'amour religieux qui soutinrent ce drame qui domine et explique l'histoire du monde; il reste la substance adoratrice et métaphysique de ces

événements, le sacrifice enfin dont l'actuelle séance à la droite du Père est la conclusion, la conséquence et non la négation. Si nous pouvions obtenir efficacement communication de ces réalités, et dans l'impossibilité où nous sommes ici-bas de les toucher de nos mains, les recevoir dans un symbole sacramentel qui nous les livrerait tout entières sans les profaner ni les diminuer !

Pauvre âme, c'est cela ! Et rien que cela suffit à dire comment la Messe est un Sacrifice.

La vérité se tient ici comme toujours au juste milieu de nos exagérations opposées, loin de je ne sais quel ultra-réalisme qui à force de vouloir que Jésus meure une seconde et des milliers de fois, finirait par faire évanouir les réalités de l'autel dans un simple *mistère* de théâtre où l'on joue la Passion. Et je ne suis pas sûr qu'un certain nombre d'auteurs du *folk-lore* chrétien au Moyen Age n'aient pas imaginé de la sorte le sacrifice de la messe. Ils entendaient le cri de Jésus mourant au *Nobis quoque peccatoribus*, et ils l'avaient vu d'abord dépouillé de ses vêtements au moment où le prêtre découvre le calice à l'Offertoire, puis cloué en croix au moment où le prêtre étend les mains à la préface du canon. N'a-t-on pas édité parfois des explications de la messe dans ce style-là ? Arrière ces enfantillages ! traduits en formules théologiques, ils ruineraient le dogme qu'ils voudraient exposer; car en multipliant la mort du Sauveur, ils nous empêcheraient de posséder l'unique et véritable mort du Sauveur. Nous n'aurions que les copies du chef-d'œuvre disparu.

Mais il existe aussi, à l'autre extrémité, une sorte de sacramentalisme vide, où la Messe serait réduite au pur offertoire d'une victime autrefois sacrifiée, sans aucune reprise du grand mystère. Jésus est mort une fois, à Jérusalem, le 14 Nisan. Cette mort, grâce à la présence de son corps sur l'autel, nous en renouvelons à Dieu l'offertoire ; et c'est ce que nous appelons, d'un mot magnifique et trop ambitieux, le sacrifice de l'eucharistie.

Cette fois-ci, la conception est déficiente. Car nous possédons à la Messe la réalité même du mystère de la mort unique du Sauveur. Nous la possédons, non pas seulement parce que le présent, le passé et l'avenir se télescopant devant Dieu en un seul moment de regard unique, on peut dire que devant Dieu, Jésus meurt toujours. Explication insuffisante et même fausse, car il s'agit ici de notre vision et non de celle de Dieu ; il s'agit de Jésus en tant qu'il nous appartient, et non de la science infinie et totalement unifiée de Dieu.

Dirons-nous alors que Jésus ayant été immolé une fois sur le Calvaire, rien ne peut plus empêcher désormais que ce fait n'ait eu lieu; et donc que nous offrons à l'autel quelqu'un qui autrefois a été immolé et qui est toujours par conséquent *ayant été immolé ?*

Cette conception est déjà plus riche et se rapproche de la vérité ; mais elle ne l'épuise pas encore. Les exigences de la tradition sont plus fortes. Il faut dire au moins que Jésus ayant été la victime de son propre sacrifice, rien ne lui enlèvera jamais cette qualité, et qu'il en portera toujours dans son corps les cicatrices glorieuses et dans son être les réalités indélébiles. Car le passé existe toujours dans le présent pour lui imposer d'inévitables conditions d'existence.

Mais la pensée chrétienne est à la fois plus simple et plus mystérieuse : l'immolation de Jésus, c'est *quelque chose*, c'est de l'être, c'est une réalité métaphysique ayant sa valeur et sa substance essentielles. Elle a eu lieu une fois au Golgotha à cause des agents historiques et des circonstances de temps et de lieu qui lui servirent de causes occasionnelles : elle exista cette fois-là par et dans ces circonstances. Ces contingences, en tant qu'extérieures à Jésus, nous n'en avons plus besoin. Mais notre religion réclame d'avoir communication au mystère réel et invisible soutenu autrefois par l'enchaînement de ces faits et causes. Et puisque Dieu nous l'accorde, la messe nous donnera ce mystère dans un rit qui nous en livrera toute l'essence, toute la substance, toute la réalité métaphysique et religieuse.

Pour comprendre, il faut non seulement admettre, comme pour le simple dogme de la Présence Réelle, derrière les espèces visibles, la substance du corps, plus réelle que les accidents, et qui nous donne à sa manière ces accidents eux-mêmes, une fois délivrée de leur servitude ; mais admettre aussi, comme le conçoit toute âme vraiment religieuse, que derrière les faits historiques de la Rédemption, il y a un mystère, plus réel que les circonstances où il se déroula, et qui délivrée de leur servitude, peut toujours nous être communiqué pour notre salut. Et nous avons ainsi, grâce à un rit non sanglant, le corps et le sang du Christ; grâce à une liturgie qui ne tue pas le Seigneur et ne le ressuscite pas, la mort et la résurrection du Sauveur ; grâce à des gestes qui ne sont pas rédempteurs, la rédemption elle-même, *Passio Domini est, Sacrificium quod offerimus.*

Il faut ajouter d'ailleurs la doctrine inévitable de la participation, qui est au fond de la croyance aux mystères. Cette rédemption

du Christ, qui est sur l'autel en sa substance et donc en soi, n'y est pas pour soi, comme elle fut au Calvaire ; mais elle y est pour nous. Elle nous y est appliquée ; nous y prenons part ; nous en recueillons tous les fruits ou effets, qui se confondent avec elle. C'est au rit d'accomplir cette merveille. En l'accomplissant, nous obtenons de lui qu'il nous donne ce qu'il symbolise, qu'il contienne pour nous ce qu'il représente à nos yeux[1].

Lille. Eugène MASURE.

1. ...[Le Christ] n'a pas fait de la Messe un sacrifice extérieur qui se superposerait en quelque sorte au sacrifice de la Croix et ferait double emploi avec lui. Pourquoi deux sacrifices quand il est possible de n'en avoir qu'un qui, à lui seul, dépasse en valeur impétratoire et propitiatoire tous les sacrifices imaginables ? Ce que le Christ a fait, c'est tout simplement de donner au sacrifice de la croix, désormais invisible, un revêtement symbolique, qui le traduirait extérieurement à nos yeux, sans que les symboles pussent nuire à la réalité du sacrifice, mais de façon au contraire à ce qu'ils fissent corps avec elle, en en dessinant exactement les contours...

Mais il ne s'ensuit pas que la Messe ne soit qu'un symbole de sacrifice. Elle est un sacrifice réel, le Sacrifice de la Croix continué... »

R. P. GILLET, O. P., *dans un article sur « Les Harmonies de la Transsubstantiation », dans Revue des Sc. Phil. et Théolog. de Kain, 20 avril 1914, p. 263.*

L'œuvre de Mauriac en regard du Catholicisme

Mon cher Confrère,

Vous me demandez ma pensée sur « le Catholicisme dans l'œuvre de Mauriac ».

La question est à l'ordre du jour : nous le savons.

Elle soulève discussions et passions : passons.

Elle a son histoire : remontons à ses origines. La courbe historique du problème théologique nous fera, en effet, mieux comprendre le double aspect sous lequel il se présente :

a) l'aspect *doctrinal* : l'humanité est-elle aussi corrompue que nous la présente Mauriac ?

b) l'aspect *moral* : les romans de Mauriac sont-ils aussi dangereux que le prétendent certains critiques catholiques ?

I. — Point de vue historique

Rapports étroits de l'œuvre avec l'ouvrier

Devons-nous confondre l'œuvre avec l'ouvrier ?

Du point de vue qui intéresse la théologie et la casuistique, la doctrine et la morale, la distinction est d'importance.

Je sais bien qu'aux yeux de Maritain, « l'œuvre d'art, si belle soit-elle de par ailleurs, trahit toujours à la fin, avec une sournoiserie infaillible, les tares de l'ouvrier »[1]. C'est une loi générale.

Et ne pourrait-on pas appliquer avec plus de justesse et de justice à Mauriac qu'à bien d'autres maîtres de l'heure la règle affir-

1. Voir Maritain : *Frontières de la poésie*, p. 49.

mée par Pierre Reverdy dans Self Defense : « Quand on tient l'homme, on juge de l'œuvre, quand on tient l'œuvre, on juge l'homme. Imaginez si l'un est bon ce que pourrait être l'autre. »

Cependant, ne généralisons pas et écoutons la réplique d'un autre critique catholique qui n'est pourtant pas tendre pour Mauriac : « Ce sont là, chez un romancier surtout, choses qui se tiennent étroitement. Mais si l'œuvre exprime l'homme, en même temps d'ailleurs qu'elle l'informe et le modèle, elle n'en a pas moins sa signification et son influence propres — et c'est par là qu'elle appartient en légitime propriété à la critique.

« Rien de plus injuste, au fond, que ces investigations dont elle prend trop facilement l'habitude. Tous, tant que nous sommes, nous devons réclamer le droit de peindre le mal sans qu'on nous soupçonne de nous confesser, ou de chanter le bien sans encourir le reproche de poser au grand cœur. »[1]

Certes, il ne nous est pas indifférent de savoir que par ses attaches familiales et par son éducation, Mauriac appartient au catholicisme.

Il en porte l'empreinte ineffaçable. Il est né, il a grandi dans « la Maison du Père » et il ne semble pas qu'il ait jamais songé à l'abandonner.

Les amitiés tiennent dans sa vie d'écrivain une place qu'il ne faut pas oublier. Et celles auxquelles il doit le plus ont toutes fleuri sous le soleil de l'Evangile.

Nous ne parlons pas du Sillon dont les ardeurs préservatrices ont pu, pour un temps, retenir son adolescence, mais dont les idées ne convenaient nullement à sa trempe d'esprit.

Sa jeunesse devait trouver un appui plus solide aux « Cahiers de l'Amitié de France » : ces Cahiers où nous le voyons mettre son cœur aux écoutes d'un Robert Vallery-Radot — et sa plume au même ton que celle d'un Eusèbe de Bremond d'Ars.

De ce jeune homme, de ce chrétien il reste plus d'une trace heureuse dans l'écrivain. Nous en retrouvons les pensées les plus nobles, les sentiments les plus élevés dans « *la Vie et la Mort d'un Poète* ».

N'oublions pas les dates : la mort d'André Lafon est de 1916, le livre de 1924. Pour évoquer le souvenir de l'ami disparu et lui tresser une couronne de gloire, Mauriac s'inspire des plus purs ac-

1. Voir ARCHAMBAULT : Cahiers de la Nouvelle Journée. Jeunes Maîtres : François Mauriac, p. 62.

cents de la foi. A huit ans de distance, son admiration n'a rien perdu de son exquise qualité, sa tendresse a gardé toute sa ferveur.

Je le sais, « La Vie et la Mort d'un Poète » n'est qu'une oasis dans le désert où nous ont engagés les romans de Mauriac. Et c'est précisément ce désert où notre catholicisme étouffe que nous avons à explorer. Ah ! si du moins Mauriac nous disait : le catholique et le romancier forment en moi deux individus distincts qui se placent sur des plans différents et ne se rencontrent jamais. Nous serions plus à l'aise pour juger.

Mais Mauriac entend bien insérer toutes ses œuvres — aussi bien ses œuvres d'imagination que ses Essais de Critique ou d'Histoire — à la suite de sa personne, dans le drame de la vie catholique.

Et donc, quoi qu'en pensent certains, on ne peut pas chez Mauriac séparer l'œuvre de l'ouvrier. C'est ce qui rend son cas plus douloureux et plus délicat.

Lui seul peut nous aider à le résoudre. Son témoignage a trop de prix pour le laisser échapper.

Recueillons toute chaude sa confession. Elle est d'hier, elle est publique et sert de préface à la nouvelle édition — édition de luxe — qui vient de paraître des « *Mains Jointes* ».

Ce n'est plus la confession d'un enfant, mais celle d'un homme que l'expérience de la vie ramène à ses origines, qui parle en chrétien et se juge en chrétien.

Je ne connais, dans tous ses écrits, aucune page plus touchante et plus éloquente.

Pour en rire, il faudrait avoir l'âme bien vile ou le fiel amer de certains dévots.

« *Si jamais je n'ai consenti jusqu'à ce jour, à rééditer « Les Mains « Jointes », c'était sans doute que j'avais en horreur ces vers sans ver-* « *tèbres, ces poèmes flasques. Mais enfin le goût que Barrès éprouva, quel-* « *que temps, pour eux, aurait dû me désarmer. Le vrai, c'est que je ne* « *hais point seulement, dans ce petit livre, une technique; j'en déteste* « *surtout l'esprit. Cette adolescence lâche, apeurée, repliée sur soi, je la* « *désavoue. Non que je renie ma poésie; mais ma façon de croire valait* « *ma façon de rimer : quelle facilité! Un enfant qui a peur de tout reni-* « *fle de l'encens, lire des sacrements une émotion, des cérémonies une* « *jouissance. Sa couardise devant la vie trouve là des prétextes édifiants ;* « *il donne à sa lassitude des raisons métaphysiques. Rien n'use plus sûre-* « *ment DIEU dans une âme que de s'être servi de Lui, au temps des* « *années troubles : la moins périlleuse façon de s'émouvoir, voilà sans* « *doute ce que cherchait, dans la religion, ma vingtième année.*

« *Malgré tout ce qu'on peut dire contre le jansénisme, il avait pour lui* « *de rendre impossible cette dévotion jouisseuse, cette délectation sensible* « *à l'usage des garçons qui n'aiment pas le risque. Dès l'abord, il vous* « *engageait dans une redoutable aventure: dans le « Seigneur, je vous* « *donne tout » de PASCAL.*

« *Adolescent, j'ai fait de DIEU le complice de ma lâcheté; qui sait si* « *ce n'est pas là le péché contre l'Esprit? En tout cas, l'Esprit terrible-* « *ment se venge à l'heure où la vie soudain attaque l'homme né, tard,* « *de l'adolescent veule. Quel secours trouvera-t-il dans cette religion qui* « *ne lui fut jamais qu'une source de faibles délices? « Les Mains Jointes »* « *gâchent d'avance cette ressource infinie dont l'enfant aura besoin lors-* « *qu'il sera devenu un homme; elles dilapident un capital immense; tout* « *se perd en fumée d'encens. Malheur au garçon dont les clous, l'éponge* « *de fiel, la couronne d'épines furent les premiers jouets*[1] .»

Ne nous y trompons pas. Ce n'est pas seulement l'homme qui s'accuse. C'est aussi bien, derrière lui, et avec lui, l'écrivain, le poète, l'historien, l'essayiste, le romancier : l'auteur de « l'Adieu à l'adolescence », de « la Robe Prétexte », de « Préséances », du « Baiser au Lépreux », de « la Chair et le Sang », du « Fleuve de Feu », du « Désert de l'Amour », de « Genitrix », du « Mal », de « Thérèse Desqueyroux », aussi bien que de « l'Enfant chargé de chaînes » et de « la Vie et de la Mort d'un Poète ».

Mais pour l'instant, ne le pressons pas trop de questions. Recueillons ses regrets — pour ne pas dire ses remords — et qu'il sente bien toute notre sympathie quand nous lui demandons à rattacher comme lui le présent au passé pour discuter loyalement, sans autre souci que de dégager la responsabilité de l'Eglise, la valeur doctrinale de sa pensée.

Dix-sept ans ont passé depuis le jour où Barrès saluait, dans un article retentissant[2], l'étoile du jeune poète chrétien qui venait de se révéler dans « Mains Jointes » :

« Beaucoup de mesure, nul mensonge, la plus douce et la plus vraie musique de chambre, rassemble toutes ses émotions autour d'une pensée centrale catholique.

« C'est la poésie de l'Enfant, des familles heureuses, le poème du petit garçon sage, délicat, bien élevé, dont rien n'a terni la lumière, mais trop sensible avec une note folle de volupté. »

Entre les applaudissements de Barrès et le « mea culpa » de Mauriac, plaçons le jugement de Faguet.

1. François Mauriac : Les Mains jointes, un vol. in-4°. Hartmann, éditeur.
2. *Echo de Paris*, 21 mars 1910.

Il écrivait deux ans après la publication des « Mains Jointes » — après avoir lu « l'Adieu à l'Adolescence » :

« Je suis en retard avec un jeune poète très distingué qui me semble avoir l'étoffe d'un grand poète qui très probablement avortera, car il me semble profondément atteint de cette lassitude devant la vie et de cette fatigue de « *n'avoir rien fait* », comme dit le bon peuple, gage presque certain de langueur incurable, mais qui aussi peut se ressaisir, se rendre maître des qualités incomparables que le destin a mises en lui et nous donner un poète tout à fait du goût de Lamartine.

« Car les deux Muses de Lamartine jeune furent la Religion et sa propre enfance et les deux inspirations de M. François Mauriac sont la nostalgie de l'enfance et le sentiment religieux. Ajoutez-y, ça et là, très rarement, un peu de passion amoureuse, très triste et très amère, à la manière de *Volupté* de Sainte-Beuve, et vous aurez, ou je me trompe fort, toute l'âme de M. François Mauriac. »[1]

Faguet a été prophète. Le poète a avorté. Mais de sa chrysalide est sorti le romancier — et le romancier ne s'est jamais séparé des deux Muses qui lui avaient ouvert les voies du succès : la nostalgie de l'Enfance, le sentiment religieux.

Il est permis d'espérer que ces deux Muses seront assez fortes pour faire sortir Mauriac du cercle obscur et étroit où il a enfermé son talent pour étudier la vie — et qu'elles raccorderont tôt ou tard son œuvre avec la grâce.

II. — POINT DE VUE DOCTRINAL

L'humanité est-elle aussi corrompue que nous la présente Mauriac?

C'est tout le problème de l'homme avec les problèmes qui s'y rattachent : problème du péché originel — problème des puissances et des faiblesses naturelles de nos facultés — problème de la liberté et de la responsabilité — problème de la nécessité et de la grâce, mêlées à l'étude des passions.

Et le problème attire Mauriac, le captive, le retient : il en est obsédé jusqu'à la possession. Voyons comment il le résout.

Nous ne ferons pas état des « Petits Essais de Psychologie Religieuse ». Ils parurent à une époque où Mauriac cherchait sa person-

1. *Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1912 : Faguet : Les Poésies de M. François Mauriac.

nalité. Les aperçus qu'ils nous livrent sur Lacordaire, Maurice de Guérin, Amiel, Beaudelaire sont fins et délicats, mais ne nous apprennent rien de neuf. A travers le miroir de ces figures, Mauriac cherchait, semble-t-il, le reflet du romantisme religieux.

Regardons seulement l'œuvre romanesque de Mauriac. On l'a partagée en trois catégories :

— La série des livres de « mue » avec « l'Enfant chargé de chaînes et la Robe Prétexte ».

— La série des « cas d'exception », avec « La Chair et le Sang », « Préséances », « le Fleuve de Feu », « le Désert de l'Amour », « le Mal », et le dernier paru : « Thérèse Desqueyroux ».

— La série des « grands cas humains » avec « Le Baiser au Lépreux » — « Genitrix ».

Classification commode pour la discussion, mais, à notre avis, arbitraire. Le thème peut varier et changer d'objet. L'inspiration jaillit de la même source. Tous les romans de Mauriac ne méritent-ils pas, à un degré, tantôt plus grave, tantôt plus atténué, les avertissements que lui donnait déjà en 1922 un de ses meilleurs amis, revenant, à propos du *Baiser au Lépreux*, sur le contenu de *la Robe Prétexte* eu de *l'Enfant chargé de chaînes*.

Tout le monde sait que, sous le voile transparent du roman — ces deux ouvrages évoquent l'enfance et la jeunesse de notre écrivain.

François Le Grix était mieux placé que personne pour juger « ces deux récits d'une sensibilité raffinée et douloureuse, d'une spontanéité si singulière, à la fois audacieuse et timorée, réticente et pleine d'aveux ».

Et sa critique littéraire est une critique de catholique très fin psychologue.

« Nous nous appliquions, écrivait-il en 1922, en ami, à discerner chez notre ami surtout les défauts de ses qualités : l'impertinence de son élégance, une délicatesse qui pouvait s'appeler parfois fragilité ; ou si l'on préfère les revers de ses médailles : le trouble de sa foi, l'impureté de sa chasteté, une religion qui n'était peut-être que religiosité et semblait lui faire préférer la sacristie à l'Eglise, le confessionnal à l'autel, une sorte d'éphébisme de patronage à la virilité du cloître... »[1]

1. Voir *Revue Hebdomadaire*, 11 mars 1922 : François Mauriac et *le Baiser au Lépreux*.

Diagnostic bien inquiétant, car il révélait un mal organique qui devait fatalement se retrouver, à l'état aigu ou chronique, dans tous les romans qui suivirent, à commencer par « *Préséances* » et la « *Chair et le sang* ».

« La Chair et le Sang » est une œuvre de longue haleine : Mauriac en avait conçu le dessein général en 1914 et mit six ans à l'achever. Le livre ne parut qu'en 1920.

Le dessein avait grand style : « étudier les actions et réactions de la grâce et de la nature dans un certain nombre d'âmes rapprochées par la destinée.

« Mais on a l'impression que les personnages une fois posés, l'auteur n'en a plus été le maître et qu'ils l'ont conduit plus d'une fois où il ne voulait pas aller. »[1]

Est-ce une excuse ? Un auteur plus sensible à la lumière catholique les aurait campés autrement et orientés vers une meilleure fin.

Quels sont-ils donc ? Un négociant bordelais, Bertie Dupont-Gunther, qui ne vit que pour l'argent, la table, la femme ; ses deux enfants blasés et cyniques, tous deux en révolte contre la vie et dont l'un finit par le suicide; l'ancienne maîtresse du dit négociant devenue gouvernante de sa fille May — et qui, en apprenant le suicide du fils, dira à Edith, sa fille à elle, croyant que c'est à cause d'elle que ledit Edward s'est tué : « Si un homme est mort pour toi ta fortune est faite, bijou... », le fils de la ferme, Claude Favereau, séminariste qui a renoncé à la prêtrise et qui s'éprend éperdument de la jeune fille.

Où est la grâce dans ce chassé-croisé de sensualités qui s'appellent, se dévorent et se perdent au milieu des sons et des formes, des couleurs et des parfums ? Nous ne le voyons pas.

Dieu est absent. Comment voulez-vous qu'il intervienne dans un drame où tout est combiné pour le tenir à l'écart du combat. Passons.

L'auteur, en tout cas, a bien mal choisi son candidat au Sacerdoce et le peu qu'il nous en montre prouve qu'il a été bien mieux inspiré en le faisant sortir du Séminaire qu'en l'y faisant entrer sans signe de vocation.

C'est aux « Cahiers Verts » que parut « Le Baiser au Lépreux »,

1. René Gillouin : *Esquisses littéraires et morales* : François Mauriac, p. 7-8.

roman qui ne dépasse pas les limites d'une grande nouvelle, mais œuvre de puissante composition où éclate, sous la sécheresse des lignes, une intensité de vie intérieure de la plus rare qualité : mystère de l'amour voué au martyre et par delà le martyre se survivant à lui-même[1].

Deux héros y apparaissent condamnés l'un et l'autre et l'un par l'autre à la plus tyrannique des souffrances : le fils Peloueyre, un malheureux, un faible, un raté, « pauvre figure de Landais chafouin, triste corps en qui l'adolescence n'avait su accomplir son habituel miracle, minable gibier pour le puits sacré de Sparte... pauvre être voué au célibat et à une mort prématurée.

Un mariage monstrueux le lie à Noémie d'Artiailh. « On ne refuse pas des métairies, des fermes, des troupeaux, des moutons, des pièces d'argenterie, le linge de dix générations bien rangé dans des armoires larges, hautes et parfumées, des alliances avec ce qu'il y a de mieux sur la lande. »

Ainsi raisonnent les parents.

Et la jeune fille « mesure de l'œil cette larve qui est son destin. Tout ce qui doit lui donner la vie est là, se rongeant les ongles, se tortillant sur une chaise ».

Du côté de l'épouse, la répulsion — du côté du mari, la honte de son infirmité. Rivés pour toujours à la même chaîne et rapprochés par la souffrance, ils sentent leurs cœurs s'accrocher, de désespoir, à un sentiment fait d'étranges contrastes, mélange amer d'aversion et de tendresse farouche.

On ne peut méconnaître le caractère héroïque des baisers de l'épouse semblables à « ces baisers qu'autrefois des lèvres des saints imposaient aux lépreux. »

Et nous nous inclinons avec tout le respect qu'il commande, devant le geste de la veuve quand, après la mort de « son lépreux » elle refuse les joies qu'elle n'a pas connues, retenue par une force mystérieuse : l'obsédant souvenir du mari auquel elle n'a pas appartenu.

Il semblait que Mauriac allait fixer son art sur les sommets où la vie rejoint la grandeur surnaturelle et s'accroche éperdument à la vertu.

1. Voir *Revue des Deux-Mondes* du 15 juillet 1926 : Article de René Doumic sur François Mauriac.

Il tourne court : « Le Fleuve de feu » nous oblige à descendre plus bas et désormais nous ne remonterons plus.

Gisèle de Prailly est une pauvre créature, victime de son éducation faussée, victime de la Guerre, qui tombe et se relève pour retomber encore, chaque chute ajoutant à sa dégradation.

L'homme « perdu de débauche » qui a fait couler en ses veines le « fleuve du feu » est un monstre en proie aux obsessions contraires, capable de se divertir « des ruses du gibier d'avance vaincu » et tourmenté pourtant d'une « sombre soif de limpidité » avec le désir de trouver intactes celles qu'il s'apprête à souiller.

La religion aura apparemment le dernier mot : « Ces vieux rites sans prestige et dont se gaussent l'instituteur de l'endroit et le charretier, c'est cela pourtant qui, après tant de chutes et jusqu'à soixante-dix-sept fois sept fois lave Gisèle de Prailly et lui assure un renouvellement indéfini de candeur... piscine séculaire et délaissée des hommes d'où pourtant les cœurs et les corps des jeunes filles perdues remontent de nouveau resplendissants. »

Mais à y regarder de près, cette religion qui s'impose aux deux coupables ne nous est présentée que comme un rite sans signification profonde, un reste moisi d'habitudes sans racines vivantes. Nous voyons bien le drame du péché. Les ressorts secrets du retour à Dieu nous échappent.

« Des cœurs enfouis et tout mêlés de boue », voilà désormais ceux qui intéresseront Mauriac.

Ici, il faut relire la profession de foi qu'il a faite pour le grand public à l'occasion précisément du « Fleuve de Feu ». Elle porte la date du 26 mai 1923.

« *La plupart des romanciers de ma génération, ce sont des* sexuels... « *Notre génération écrit sous le signe de PROUST et de FREUD. Je me* « *hâte d'ailleurs de dire que lorsque j'écrivis « Le Baiser au Lépreux » et* « *Le Fleuve de Feu », je n'avais pas lu une ligne de FREUD et PROUST* « *je ne le connaissais guère. D'ailleurs, je n'ai pas voulu délibérément que* « *mes héros fussent tels. Je le constate seulement et avec un vif déplaisir.* »

Nous aussi.

« *Ce qui est,* continue-t-il, *ma marque propre c'est que dans un roman* « *tout charnel comme l'est « Le Fleuve de Feu » j'introduis la grâce : non* « *par goût du sacrilège, mais parce que ma vision du monde est ainsi et*

« *parce que je crois que la destinée de chacun de nous se ramène à cette* « *lutte, à ces débats, entre la chair et la grâce*[1]. »

Mais comment Mauriac conçoit-il le problème de la grâce?

En a-t-il l'idée catéchistique que nul catholique, fût-il écrivain, n'a le droit de sacrifier à l'art ? Dans Gisèle de Prailly ni elle ne se fait désirer, ni elle ne pénètre, semble-t-il, dans les profondeurs de l'être. Elle purifie la coupe au dehors, le dedans reste impur. Nous ne voyons dans le cœur de la pécheresse aucune trace vivante de son passage, aucune réaction efficace ramenant la volonté au niveau du vouloir divin.

« La conversion de Gisèle reste inexpliquée, inexplicable, et par là même précaire », comme le note Fr. Le Grix.

Son geste extérieur nous laisse dans l'ignorance absolue des dispositions intérieures.

Et dans cette même heure qu'il consacre à renseigner sur son compte les lecteurs des « Nouvelles Littéraires », Mauriac annonce :

« *Dans mes prochains romans, le catholicisme touchera de moins en* « *moins mes héros et ce sera cependant faire œuvre catholique que de* « *montrer l'absence du catholicisme et les conséquences lamentables qu'elle* « *entraîne. Rien qu'en mettant en scène des êtres complètement dépourvus* « *de vie religieuse, on découvre le grand vide des âmes, vide surtout sen-* « *sible chez les femmes.* »

Dans « Le Désert de l'Amour », dans « Genitrix », dans « Le Mal », dans « Thérèse Desqueyroux », le catholicisme ne touche plus, en effet, les héros. Tout au plus les enveloppe-t-il d'un manteau qui ne sert qu'à couvrir leurs ignominies. Car on ne peut plus appeler catholicisme ni même religion, ce qui reste d'habitudes extérieures, affirmées ou sous-entendues dans « Le Désert de l'Amour », chez le Docteur Courrèges, chez son fils Raymond, chez la pauvre créature qu'il lui dispute, Maria Cross, ni même chez les personnages secondaires, car ce n'est pas Mme Courrèges qui nous peut faire aimer la religion quand elle s'écrie férocement à la mort de l'enfant de Maria Cross : « Le doigt de Dieu est là », ni la sœur de Raymond, Madeleine, ni le gendre de la maison, le lieutenant Gaston, Basque dont l'autorité paternelle a la raideur d'un tyran.

Oui, nous voilà bien au Désert : « le Désert de l'Amour » ou le

1. Frédéric Lefevre : *Une heure avec Mauriac*, 1re série, p. 218.

mystère de la solitude intérieure dans toute son horreur : solitude qui refoule chaque être dans une zone fermée d'incompréhension totale. Nulle illusion dans tous ces cœurs isolés du monde, « nulle sympathie, nul effort pour se mettre à la place d'autrui ». Un égoïsme farouche préside à toutes les relations.

Et que Mauriac ne cherche pas à nous donner le change, « Le Désert de l'Amour » n'est pas une œuvre catholique : en construisant son roman sur des données aussi sombres, il n'a pas réussi à témoigner en faveur de la religion. Nous ne sommes donc pas étonnés que cet ouvrage ait pu être l'occasion de plaintes appelant l'attention de l'autorité religieuse sur les dangers, et les erreurs de doctrine qu'il renfermait sous-jacentes.

Les intentions de l'auteur pouvaient être pures. L'œuvre n'offrait rien au lecteur qui pût la rattacher aux enseignements de la foi et de la morale catholiques.

On aurait pu déjà appliquer au « Désert de l'Amour » la remarque que vient de faire à propos de « Thérèse Desqueyroux » un critique qui n'est pourtant pas un homme d'Eglise, mais qui sait la valeur des mots.

« M. François Mauriac a dit du romancier de la Société Moderne que, même s'il est dépourvu de tout esprit religieux il n'en décrit pas moins, qu'il le veuille ou non, ce que Pascal appelait la misère de l'Homme sans Dieu.

« Ce n'est peut-être pas tout à fait exact. Il y a chez certains écrivains une *conception* du monde sans Dieu qui est tout autre chose que la *peinture* de l'homme sans Dieu. Car elle vide l'univers de toute vie spirituelle au lieu que la misère de l'homme privé de Dieu implique au contraire l'existence d'un ordre divin. »[1]

Dans les régions décevantes où Mauriac va chercher « ses malades, ses anormaux », les fous et les folles pour lesquels il implore pitié, après Baudelaire, y a-t-il place pour la notion de Dieu?

Toute la question est là : Les derniers romans de Mauriac impliquent-ils un ordre divin et surnaturel?

Sans doute le mélange de sacré et de profane qui choquait si fort dans les premières œuvres de Mauriac disparaît dans « Ge-

1. Voir *Revue Universelle* du 15 avril 1927 : article d'André Rousseaux sur Thérèse Desqueyroux.

nitrix », dans « Thérèse Desqueyroux ». Félicitons l'auteur de cet effort d'épuration.

Malheureusement, pour échapper à un danger, il tombe dans un autre :

« Ses personnages de naguère, comme le remarque Le Grix, même ou surtout les plus singuliers, ont pu nous retenir ou nous toucher davantage : c'est qu'ils étaient animés d'une vie intérieure raffinée et tourmentés de Dieu jusque dans leurs bizarreries. »

Ils prennent maintenant figure d'athées où la nature humaine est abandonnée à tous les pires instincts. Les passions sans contrôle et sans frein les entraînent comme des épaves qui s'en vont à la dérive, jusqu'aux crimes les plus bas et jusqu'aux derniers abîmes de la dégradation morale.

Tels nous apparaissent dans « Genitrix », Félicité Cazenave — dont le cynisme n'a d'égal que la candeur — et le malheureux fils Fernand qu'elle opprime de son amour tyrannique.

A nos yeux, ce sont deux monstres. Pour Mauriac, deux types d'humanité pervertie, ni plus ni moins.

Et cette Thérèse Desqueyroux qui froidement prépare de ses mains le poison qui peu à peu doit faire disparaître le mari qu'elle déteste, qui est-elle ?

Pour nous, un type d'exception qui n'a plus rien d'humain. Pour Mauriac, une dégénérée, comme Fernand Cazenave et sa mère, en qui la tare religieuse est devenue une tare physiologique sans remède.

« *Beaucoup s'étonneront que j'aie pu imaginer une créature plus odieuse* « *encore que tous mes autres héros. Saurai-je jamais rien dire des êtres* « *ruisselants de vertu et qui ont le cœur sur la main? Les « cœurs sur la* « *main » n'ont pas d'histoire, mais je connais celle des cœurs enfouis et* « *tout mêlés à un corps de boue.*

« *J'aurais voulu que ta douleur, Thérèse, te livre à DIEU et j'ai long-* « *temps désiré que tu fusses digne du nom de sainte LOCUSTE. Mais plu-* « *sieurs qui pourtant croient à la chute et au rachat des âmes tourmentées* « *eussent crié au sacrilège*[1]. »

« Ecce homo » ! Voilà l'homme — disons mieux, « l'humanité » type présentée par Mauriac et viciée par le péché originel? La reconnaissons-nous et est-elle conforme à l'idée que nous en donne notre catéchisme ?

1. Voir *Thérèse Desqueyroux* : Préface de l'auteur, pages 7 à 10.

Eh bien non — l'humanité incarnée dans les héros du « Désert de l'Amour », de « Genitrix », de « Thérèse Desqueyroux » et pas davantage celle présentée dans « Le Mal », dans « Le Fleuve de Feu », dans « Le Baiser au Lépreux » ne correspondent à l'idée que le catholicisme se fait de l'homme privé de la grâce.

« La nature est corrompue et cela nous le savons par la nature même », semble nous dire Mauriac après Pascal.

N'exagérons rien : l'homme n'est ni si bon que l'imaginait Rousseau, ni si mauvais que le prétendait Pascal.

Et nous avons l'enseignement formel de l'Eglise pour préciser les limites de ses vertus et l'étendue de ses impuissances.

Le Concile de Trente, comparant l'état d'Adam après son péché avec sa constitution primitive enrichie de la grâce sanctifiante et des privilèges préternaturels, pouvait dire que « tout Adam, corps et « âme, se trouvait réduit à un état pire : totumque Adam secun« dum corpus et animam in deterius commutatum fuisse »[1]. Mais il a évité à dessein les termes excessifs qui auraient impliqué l'idée de corruption de la nature même, au sens qui émerge des romans de Mauriac.

Le libre arbitre de l'homme se trouve affaibli et incliné « viribus « attenuatum et inclinatum », mais il n'est pas éteint « minime « extinctum »[2], comme le laissent supposer les héros de Mauriac.

Il est de foi qu'il ne peut ni accomplir pendant longtemps toute la loi naturelle ni vaincre toutes les tentations graves de la vie. A plus forte raison ne peut-il arriver par ses propres forces à la connaissance des mystères de la foi et à la pratique des vertus théologiques qui sont nécessaires au salut.

Mais, si bas que vous la placiez dans l'échelle de la vertu, il n'est pas de créature humaine — et c'est de foi — qui ne puisse connaître un certain nombre de vérités de l'ordre naturel et arriver par sa raison à la connaissance d'un Dieu Unique, Juge Souverain et Juste Rémunérateur de tous les hommes.

Il n'est pas de créature humaine — et c'est de foi encore — qui ne puisse accomplir des actions moralement bonnes — qui ne puisse observer certains prétextes plus faciles — et même en passant — quelques préceptes plus difficiles de la loi naturelle, qui ne puisse surmonter un certain nombre de tentations, même graves.

1. Concil. Trid. Sessio V, Decretum de peccato originali, c. 1.
2. Concil. Trid. Decretum de justificatione, c. 1.

Que M. Mauriac nous pardonne de rappeler ici l'enseignement formel du Concile de Trente et du Concile du Vatican.

Cette doctrine relève la dignité de la nature humaine en réservant la part de la grâce, mais en sauvegardant celle de la liberté.

L'homme que nous imagine Mauriac peut être celui du roman — il n'est pas celui de la foi. Il n'est même pas celui de la *vie* et le type qu'il nous en donne est une caricature de la réalité. A moins d'avouer que le monde n'est fait que de fous et de demi-monstres au sens étymologique du mot.

A ses pécheurs, à ses pécheresses nous ne fermons pas la porte du Ciel. Mais il n'est pas en notre pouvoir de la leur ouvrir. Laissons à Dieu le soin de les juger. Avec Mauriac nous sommes tout disposés à reprendre à leur profit la prière de Baudelaire :

« O Créateur, peut-il exister des monstres aux yeux de Celui-là seul qui sait pourquoi ils existent, comment ils sont faits et comment ils auraient pu ne pas se faire... »[1]

De là à les canoniser il y a trop grande distance. Quoi qu'il en pense, quoi qu'il puisse insinuer, l'héroïne de son dernier roman n'a rien d'une Sainte en formation, rien d'une sainte de la onzième heure.

Est-elle responsable ? Qu'en pense l'auteur ? Que pense-t-il du degré de culpabilité de « Genitrix » et de son fils? Quel potentiel de résistance accorde-t-il aux tristes victimes du « Désert de l'Amour »?

Dans la prison charnelle où Mauriac enferme ses héros, il n'y a plus place pour Dieu, et l'homme n'y a plus sa place naturelle. La liberté y est terrassée et vaincue d'avance, la famille disloquée, l'éducation paralysée, le sens moral faussé, le redressement de la volonté radicalement coupé à sa source, la grâce rejetée au Paradis Terrestre, le monde moderne livré sans merci à toutes les Puissances des Ténèbres et la cité de Satan assurée à l'avance du triomphe.

Accordez-moi, dira Mauriac, que je sais parler du péché et le révéler dans toute sa laideur. Oui, dans les romans de Mauriac, le péché coule et coule à pleins bords comme un torrent de feu, charrié par toutes les passions humaines, incendiant le dedans, explosant au dehors, ravageant tout sur son passage, ruinant le bonheur dse individus, détruisant la paix des familles.

1. Voir Thérèse Desqueyroux : Préface de l'Auteur.

Mais le péché lui-même qu'est-il aux yeux de Mauriac? Est-il l'offense faite à Dieu, une transgression de la loi inscrite au cœur de l'homme ou dans l'Evangile ?

Ne serait-il pas plutôt, tout simplement, le dégoût de la chair qui s'affaisse et se retourne contre elle-même, ne pouvant être rassasiée par le plaisir, la réaction d'une sensibilité aux abois qui se réfugie dans un regret purement idéologique sans que la volonté soit retournée vers Dieu, sans que le cœur soit intérieurement brisé.

Je ne trouve, pour ma part, dans aucun des ouvrages de Mauriac, une analyse du péché qui s'adapte au plan surnaturel de la grâce et rejoigne l'enseignement de l'Eglise. Pas plus que la notion de rachat et de conversion ne semble s'élever au-dessus du plan humain.

Nous ne demandons pas à M. Mauriac de prendre étole et surplis pour nous donner un exposé théologique du péché, du remords, de la contrition. Nous lui demandons de ne pas vider les mots de leur contenu doctrinal et vivant.

Nous lui demandons aussi de respecter mieux la véritable hiérarchie des vertus et l'échelle des vices.

Il met une âpreté et une ironie pénibles dans les questions comme celles où il met en doute la valeur de la discipline catholique et en relief excessif le péché de la chair :

« *Croyez-vous que le catholicisme soit la seule discipline capable de* « *mater la chair ou plus exactement de la maintenir dans ses limites?* »

Eh oui, nous le croyons, parce que nous croyons à l'efficacité de la grâce venant au secours de la bonne volonté, mais nous croyons aussi qu'à l'âme du catholicisme appartiennent quantité d'esprits et de cœurs chrétiens sans le savoir et meilleurs qu'ils ne veulent le dire.

« *J'inclinerais à penser*, ajoute MAURIAC, *que l'importance donnée au* « *péché de la chair par le catholicisme qui, par lui, devient presque le péché* « *par excellence, équivaut déjà à accorder à la chair une importance* « *démesurée.* »

Affirmation toute gratuite que l'Eglise ne saurait prendre à sa charge. Le péché de la chair n'a jamais été en tête des péchés capitaux. Et la morale catholique, dans l'enseignement officiel, aussi

bien celui du catéchisme qui convient aux Tout Petits que celui qui s'adresse aux fiancés épris d'amour, et aux Pères et Mères de famille mis à l'épreuve de la vie, n'est jamais sortie des limites de la sagesse et de la prudence.

Le plaisir de la chair a sa place dans le plan de la Création — le péché de la chair la sienne dans le plan de la Pénitence. Mais là n'est pas le tout de l'homme, encore moins le tout du chrétien.

Les vues unilatérales et partielles de M. Mauriac ne viendraient-elles pas de ce qu'il ne juge la valeur du Christianisme que par les portraits déformants qu'il a pu rencontrer — et non par les vertus du dedans.

Il fait aux héros de Montherlant le reproche « de paraître ne donner au Catholicisme que des gestes extérieurs ».

Les siens ne valent pas mieux. Lui aussi, « peut-être à son insu, il hait la croix, l'humilité, la faiblesse, la pauvreté, les Béatitudes... Du Catholicisme il aime la lettre, non l'esprit ».

Et il arrive ce fait à retenir, savoir : que plus ses héros s'éloignent du Christianisme réfléchi et vécu, plus ils perdent de leur « humanité ».

Est-ce simple coïncidence ou y a-t-il dans le contraste rapport de cause à effet ? Toujours est-il que M. Martin Chauffier l'affirmait hier à propos de Thérèse Desqueyroux : « Le véritable personnage sinistre, ce n'est point Thérèse, c'est cette solitude intérieure qui revient toujours dans les romans de Mauriac... Après le désert de l'amour, le désert de la vie entière, le désert victorieux sans lutte de sa proie. C'est là ce que je reprocherai à Mauriac : ses héros sont moins vivants qu'abandonnés aux jeux des sourds mouvements d'une vie étrangère : ils sont de moins en moins humains. »[1]

Argument de nature à faire réfléchir Mauriac, car il vient à l'appui de la vérité première qu'il nous rappelait dans son article sur « Le Meilleur Témoignage » :

« Impossible de travailler à mieux faire connaître l'homme sans servir la cause catholique. »

Précisément, ce n'est plus l'homme que nous présentent ses derniers romans. C'est une humanité bien au-dessous de celle où Adam, pécheur, peut reconnaître les héritiers de sa faute.

1. Voir les *Marges*, mai 1927.

Cette constatation de fait nous dispenserait de discuter la question de principe, car il y a une question de principe.

Mauriac proclame comme un axiome

« *qu'il n'est pas un romancier, fût-il audacieux et même plus qu'audacieux qui, dans la mesure où il nous apprend à nous mieux connaître, ne nous rapproche de Dieu.* »

Sous cette forme absolue et tranchante, la loi invoquée en sa propre faveur par Mauriac nous paraît très contestable.

« La connaissance véritable et parfaite, dit Bossuet, est une source d'amour. »

Mais

« ...il y a une connaissance spéculative et purement curieuse qui n'est pas celle dont Jésus-Christ dit qu'en elle consiste la vie. »

Or, que dire des connaissances toutes charnelles où nous introduit Mauriac ? Bossuet nous répond :

« La vie éternelle n'est pas dans les sens qui sont trop attachés au corps et à la partie de l'homme grossière et mortelle que les bêtes ont comme nous et plus parfaite par certains endroits. Elle est dans la partie intelligente et immortelle où est l'image de Dieu, dont la principale opération est la source de toutes les autres, c'est la connaissance. »[1]

L'accusé ne se tient pas pour battu et insiste : « Si mes héros sont moins humains, c'est parce que Dieu et la grâce leur manquent. Et donc à faire sentir ce vide de Dieu et cette absence de grâce, je donne à mes œuvres valeur apologétique. » Je traduis ici la pensée, non le texte de l'auteur.

Mais précisément, les lecteurs de Mauriac fascinés par la peinture du mal sont pratiquement dans l'impossibilité de voir et de sentir Dieu.

L'apologétique que nous offre Mauriac est une apologétique à l'envers qui ne peut mener ni l'esprit ni le cœur à Dieu — car, Dieu, dans les derniers romans de Mauriac, est relégué dans son ciel, loin de la portée humaine. Les ténèbres où se débattent toutes ses pauvres victimes étudiées par notre romancier ressemblent à celles de l'Enfer : Aucune échappée possible sur le bonheur et

1. Bossuet : *Méditations sur l'Evangile XXXVII^e Jour* : La vie éternelle est de connaître Dieu et Jésus-Christ.

sur le Ciel. Il n'y a plus place pour le Dieu d'Amour et de Paix.

Les héros de Mauriac logiquement n'ont plus qu'une force celle de maudire leur destinée irrémédiable et définitive.

Encore une fois ne confondons pas « peinture de l'homme sans Dieu avec conception du monde sans Dieu ».

Ici le problème prend plus d'ampleur.

Plus d'une fois et récemment encore, M. Mauriac a voulu dégager le débat de son cas personnel pour le transporter sur le terrain délicat où s'affrontent l'art avec ses droits et la morale catholique avec ses exigences.

Pourquoi lui refuserions-nous le bénéfice du droit commun.

Recueillons ses doléances :

« *On n'est pas assez indulgent pour le romancier catholique pris entre*
« *la vérité humaine et le devoir de faire du bien...*
« *Que faire si vous êtes né romancier? Vous efforcer à l'Edification?*
« *Mais alors on trahit son art en travestissant la nature*[1]. »
« *Et sans doute, malheur à l'homme par qui le scandale arrive. Un écri-*
« *vain catholique avance sur une crête étroite entre deux abîmes : ne pas*
« *scandaliser, mais ne pas mentir: ne pas exciter les convoitises de la chair*
« *mais se garder aussi de falsifier la vie...*[2]

C'est l'éternel conflit entre la Chapelle et la Prairie. Jamais les combattants des deux partis opposés ne furent plus acharnés.

M. Amoudru, dans la *Revue Apologétique*, nous a mis au courant des derniers coups donnés et reçus. Mauriac était précisément en jeu. Retenons la conclusion sur laquelle l'accord doit se chercher et peut se faire :

« Je remarque que nos deux théoriciens (Massis et Brémond) en viennent, par des chemins bien divers, à conclure que toute faute morale entraîne une faute technique. »[3]

Quelle est donc la faute technique à laquelle Mauriac se laisse entraîner en ne prenant au Catholicisme que ce qui flatte sa sensibilité artistique au détriment de l'idée doctrinale évoquée et de l'impression produite ? Y a-t-il erreur de construction ? Défaut d'équilibre? Mauvais choix de matériaux? Ordonnance trop resserrée et cadre trop petit pour action trop grande? Ce n'est pas à nous d'en juger.

1. Frédéric Lefevre : *Une heure avec...* 1re Série, page 223
2. Article de M. Mauriac : Le meilleur témoignage.
3. Voir *Revue Apologétique* (mai 1927) : Amoudru : A propos de la Critique catholique.

Mais du point de vue catholique, le plus grave défaut de nos artistes modernes, qu'ils soient littérateurs ou peintres, musiciens ou sculpteurs — est une erreur de psychologie, une méprise sur le fonds constitutif de cette vie dont l'expansion semble coïncider avec l'exaltation passionnelle, et, comme conséquences de cette méprise fondamentale, une erreur d'expression, l'équivoque du langage entraînant la confusion dans les sentiments et les idées.

« Faute de saisir et d'exprimer l'objet, ils sont, remarque Massis, condamnés à la recherche éternellement vaine d'un moi introuvable. »[1]

C'est là le reproche fondamental que nous faisons à Mauriac :

La vie catholique, le dogme catholique, la morale catholique échappent à son emprise artistique.

Le chrétien authentique, celui qui vit comme il pense, luttant pour rester attaché à la foi et au devoir, dépasse le cadre étroit de sa conception réduite du Catholicisme. Nous en avons dit la raison.

Au surplus, de Mauriac romancier nous en appelons à Mauriac critique littéraire et conférencier.

Il se juge lui-même plus sévèrement que nous n'oserions le faire quand, regardant la menace qui pèse sur l'œuvre de Proust, il y cherche une leçon et un avertissement.

La conclusion de sa Conférence sur le Roman d'aujourd'hui est un aveu qui l'honore et qui mérite d'être retenu :

« *En un seul endroit de son œuvre, lorsqu'il nous décrit la mort du* « *romancier BERGOTTE, Marcel PROUST fait allusion à sa foi en un monde* « *différent, fondé sur la bonté, le scrupule, le sacrifice, un monde entiè-* « *rement différent de celui-ci.*

« *Eh bien, puisque c'est notre ambition à nous, romanciers, d'appréhen-* « *der tout l'homme, de n'en rien laisser dans l'ombre, reconnaissons que* « *cette foi, que cette aspiration fait partie intégrante de notre cœur au* « *même titre que les passions les plus basses.*

« *Cette grandeur de l'homme, son pouvoir d'ascension, le sens qu'il* « *garde, malgré tout, de l'expiation, du rachat par la souffrance, c'est* « *cela qu'un de nos grands aînés, Edouard ESTAUNIE, sut ne jamais per-* « *dre de vue.*

« *Le don de soi, le goût de la pureté et de la perfection, la faim et la* « *soif de la justice, cela aussi c'est le patrimoine humain; de cela aussi,* « *romanciers, nous devons rendre témoignage.* »

1. Voir Massis : Réflexions sur l'art du Roman.

« *Pourquoi n'accepterions-nous comme authentiques, dans l'homme, que* « *les remous de sa sensualité et que ses hérédités les plus obscures?*

« *C'est parce qu'il a vu dans ses criminelles et dans ses prostituées, des* « *êtres déchus mais rachetés, que l'œuvre du chrétien DOSTOIEVSKY* « *domine tellement l'œuvre de PROUST.*

« *DIEU est terriblement absent de l'œuvre de Marcel PROUST, ai-je* « *écrit un jour.* . . .

« *Nous ne sommes point de ceux qui lui reprochent d'avoir pénétré* « *dans les flammes, dans les décombres de SODOME et de GOMORRHE;* « *mais nous déplorons qu'il s'y soit aventuré sans l'armure adamantine.*

« *Du seul point de vue littéraire, c'est la faiblesse de cette œuvre et sa* « *limite; la conscience humaine en est absente.*

« *Aucun des êtres qui la peuplent ne connaît l'inquiétude morale, ni le* « *scrupule, ni le remords, ni ne désire la perfection.*

« *Presque aucun qui sache ce que signifie: pureté, ou bien les purs,* « *comme la mère ou comme la grand'mère du héros, le sont à leur insu,* « *aussi naturellement et sans effort que les autres personnages se souillent.*

« *Ce n'est point ici le chrétien qui juge: le défaut de perspective morale* « *apprauvit l'humanité créée par PROUST, rétrécit son univers.*

« *La grande erreur de notre ami nous apparaît bien moins dans la nar-* « *diesse parfois hideuse d'une partie de son œuvre que dans ce que nous* « *appellerons d'un mot: l'absence de la Grâce.*

« *A ceux qui le suivent, pour lesquels il a frayé une route vers des terres* « *inconnues et, avec une patiente audace, fait affleurer des continents sub-* « *mergés sous les mers mortes, il reste de réintégrer la Grâce dans ce* « *monde nouveau*[1]. »

A quoi Maritain répond, rejoignant la pensée de Mauriac :

« *Je n'oublie pas que, par la nature même des choses, l'un de ces che-* « *mins est plus large, que l'autre est plus aisé. Le mal est essentiellement* « *facile. Parce que le bien est une* intégrité, *tandis que le mal est un* « moins *et parce que le mal n'agit pas par lui-même, mais par le bien* « *qu'il parasite, il suffit d'un peu de bien pour réussir beaucoup dans le* « *mal, tandis qu'il faut beaucoup de bien pour réussir un peu dans le* « *bien. Il faut des âges privilégiés et une cité qui n'est plus la nôtre* « *pour que l'art d'une époque trouve ses plus grandes chances dans la* « *ligne du bien. Mais je n'oublie pas non plus que l'extrême angoisse rend* « *plus sensibles les sollicitations de Dieu et plus nécessaire le secours des* « *vertus supérieures.* »

Toujours est-il que la religion « seule, peut aider l'art de notre temps « *à sauver le meilleur de ses promesses, je ne dis pas en le revêtant d'une* « *dévotion voyante ou en l'appliquant directement à l'apostolat, je dis* « *en le mettant à même de respecter sa propre nature et de prendre sa*

1. Voir *Revue Hebdomadaire* du 19 février 1927. François Mauriac : Le Roman d'aujourd'hui. (Conférence prononcée à la Société des Conférences, le 4 février 1927).

« *vraie place. Car c'est seulement dans la lumière théologale qu'il peut* « *achever de se connaître et se guérir des fausses métaphysiques qui l'ob-* « *sèdent.*

« *Un réalisme* intégral *n'est possible que pour un art sensible à toute la* « *vérité de l'univers du bien et du mal.*

« *Pour un art que pénètre la conscience de la grâce et du péché, et de* « *l'importance du* moment ».

« *Qu'aujourd'hui chez plusieurs l'art choisisse pour le diable il n'y a pas* « *lieu de s'en étonner. Mais qu'au moins chez un petit nombre qui compte,* « *il choisisse pour le Christ, c'est un fait que chacun peut constater... Par* « *eux, l'absolu de l'Evangile est entré dans la sève même de notre art*[1]. »

Que de Mauriac et par Mauriac, on puisse en dire autant !

Mauriac a certainement conscience de l'*importance du moment.*

Alors !

Est-ce trop espérer de lui ?

III. — MAURIAC ET LA CASUISTIQUE

Les romans de Mauriac sont-ils aussi dangereux que le prétendent certains critiques catholiques?

Sur le terrain de la Casuistique il sera plus facile, je crois, de nous entendre avec Mauriac que sur le terrain de l'art.

Et je relève aussitôt à son éloge une concession de principe qui est d'importance :

« *Nous ne sommes pas des corrupteurs, nous ne sommes pas des por-* « *nographes. Si nous comprenons, si nous désirons que des barrières soient* « *dressées autour de nos livres pour en défendre l'approche aux êtres jeu-* « *nes et faibles, nous savons d'expérience que le même ouvrage qui aide* « *au salut de beaucoup d'âmes en peut corrompre plusieurs autres*[2] . »

Or, tous les Prêtres, même les plus indulgents pour la liberté à laisser à l'art, qui ont étudié sur les âmes les réactions morales produites par la lecture des romans de Mauriac, sont unanimes à dire qu'ils sont d'une essence particulièrement dangereuse — car ils baignent tous dans une atmosphère de sensualisme raffiné qui pénètre jusqu'à la moelle des os.

C'est en effet un art original et séducteur que l'art de Mauriac.

1. Maritain : *Frontières de la poésie*, p. 35-36.
2. Voir *Nouvelles Littéraires* : Article de Mauriac sur le Meilleur Témoignage.

Art très personnel et original :

« Ce que j'aime dans MAURIAC, écrit René JOHANNET, ce n'est pas la « justesse de la pensée : elle est presque toujours contestable. Ce n'est « pas la sûreté du ton : il y a presque toujours disproportion entre l'émoi « de l'accent et la médiocrité des personnages ou la modicité des aventures. « Ce n'est pas davantage la qualité de l'émotion : elle s'adresse trop sou- « vent à des dévergondages.

« C'est l'écriture, c'est l'atmosphère, c'est le don évocatoire : MAURIAC « y est incomparable.

« Dès qu'il ne s'agit plus de raisonner, d'observer, de conclure, mais « seulement d'attraper au vol des sensations ou des souvenirs, de faire appa- « raître un profil, de ressusciter un parfum, de fabriquer avec tout cela « des chatoiements complexes plus vivants que la vie, son geste devient sûr, « facile, souverain[1]. »

Art terriblement séducteur, car il procède par suggestions savamment dosées. Il filtre si bien tous les poisons qu'il leur enlève toute amertume, amenant la conscience à cet état euphorique où elle ne sait plus bien si elle dort, si elle veille ou si elle rêve.

Tout sert à Mauriac pour ce travail de suggestion : son art d'aquarelliste éperdu — son amour de la musique qui berce et qui enivre, mais surtout le don incomparable qu'il a d'évoquer les parfums — tous les parfums.

Mauriac — François Le Grix le lui a dit et redit — est un *olfactif*.

« Qu'il soit un olfactif « plus gêné par la charogne que sensible aux « parfums », il est permis d'en douter.

Evidemment « s'il excelle, comme pas un, à nous imprégner de l'odeur « de ses forêts résineuses, il n'hésite peut-être pas assez à nous imposer « le relent des chambres ou des « souillardes mal tenues, des corps peu « nets... »

« Divertissez-vous à compter combien de fois, en quelques pages, il « subodore la sueur, « les mains suantes », « la face suante », la sueur « gluante des victimes[2]. »

Mais notre reproche se porte ailleurs.

Il est d'autres parfums, ceux qui viennent des alcôves et sont condiments du péché. Mauriac les traduit et les extravase en des termes qui ne peuvent qu'exciter en l'homme le sens le moins no-

1. Voir les *Lettres* du 1er février 1927 : Article de René Johannet : La vie littéraire et le mouvement des idées, p. 233.
2. Voir *Revue Hebdomadaire* du 26 janvier 1924 : Article de Fr. Le Grix sur *Genitrix*, p. 490.

ole, le flair de l'animal, et qu'on nous pardonne le mot, le flair du chien.

Ses sujets, ses images, ses formules sont imprégnés d'une sensualité tantôt brutale, tantôt subtile, toujours pénétrante.

Paul Archambault en dénonce le danger en termes sévères mais qui ne nous paraissent pas excessifs :

« Même là où le sujet ne l'impose point, la curiosité de notre auteur « apparaît excessive et frise l'obsession des contacts et des gestes de notre « humanité physique.

« Que dire des pages où il s'agit précisément de peindre les fureurs de « la sensualité ? Lorsqu'ils désirent, les hommes brûlent comme des torches, roulent dans des fleuves de soufre et de feu. Ou bien ils se ruent « comme des bêtes sur la proie... Peu d'images visuelles : s'il agissait seul, « l'œil ne serait-il pas parfaitement pur ? Par contre, une surabondance « d'images thermiques, tactiles et surtout olfactives, sens les plus grossiers, vrais sens de la concupiscence.

« Tout vient à MAURIAC sous les espèces d'une odeur ou d'un parfum. « La sueur, par exemple, joue en sa poétique un rôle que les moins délicats « jugent excessif.

« Nous avons déjà eu l'occasion de noter que la nature, chez lui, apparaît « travaillée de luxure et complice du péché...

« Les fleurs mêmes, nos chastes sœurs les fleurs se consument de désirs, « s'étirent, s'offrent, s'embrassent, se pâment en ce jardin halluciné[1]. »

Il nous faut donc, de toute rigueur, élever bien haut et serrer fortement les barrières dont M. Mauriac admet qu'on entoure ses livres.

Ses romans ne conviennent ni aux candeurs de la jeunesse qui s'ignore — ni aux désirs brûlants de l'âge mûr dont l'esprit est prompt, mais la chair est faible : « Qui stat, videat ne cadat ». Le penchant au mal est de tous les âges.

Il faut avoir la tête solide et le cœur bien en équilibre pour n'avoir rien à craindre de l'atmosphère enivrante qu'ils dégagent et laissent longtemps traîner derrière eux.

Disons à la décharge partielle de Mauriac qu'il ne doit pas tout son succès à son mérite littéraire.

Son prestige a une cause plus profonde :

« *Toute époque artistique est fonction de la Civilisation.* »

La loi vaut pour tous les temps. Mauriac n'en est qu'un cas particulier, mais un cas bien curieux.

1. Paul Archambault : *Jeunes Maîtres :* François Mauriac, p. 62.

« Toute civilisation forte impose à l'art des contraintes extérieures, parce qu'elle soumet tout le domaine pratique au primat du bien de l'homme et soumet toutes choses à ce bien. On a dit assez les avantages que l'art, s'il veut, tire de ces contraintes... »

Et Maritain, qu'il nous plaît de citer encore, ajoute, regardant autour de lui :

« Le monde qu'autrefois les saints fuyaient au désert n'était pas pire que le nôtre. Pour décrire notre temps, c'est le chapitre premier de l'Epître aux Romains qu'il faut évoquer : « Ils ont tourné « la vérité de Dieu en mensonges, ils ont adoré la créature. Alors « Dieu les a livrés aux passions d'ignominie, *aux désirs contre « nature* et la suite. » L'air que nous respirons est saturé d'ordures spirituelles. Nous voilà revenus à la grande nuit de l'agonie païenne, où l'homme n'a plus seulement affaire à sa misérable chair, mais à une chair fouettée par les anges de Satan, où la nature entière se revêt de signes obscènes, cauchemar dont le freudisme littéraire s'emploie partout à multiplier l'obsession. »[1]

« Mais nous voyons aussi à mesure que le monde se défait, les « choses de l'esprit se rassembler là où on est dans le monde et pas « du monde : l'art et la poésie sont du nombre, avec la métaphysique et la sagesse. La charité des saints conduit le chœur »[2]. Elite de l'art, de la philosophie et de la science se rapprochant de l'élite de la sainteté pour sauver la civilisation et l'humanité. De là ce renouveau catholique qui console et rassure pour l'avenir.

Or ne trouvez-vous pas, mon cher confrère, que Mauriac incarne les deux courants contradictoires qui se partagent les idées et les mœurs d'après-guerre ? Son tempérament artistique l'incline violemment vers celui qui réduit à l'instinct, au subconscient, à l'hypothèse freudienne toutes les dégradations, toutes les passions, toutes les anomalies, tous les crimes, toutes les déviations de la nature.

D'autre part, l'empreinte catholique qu'il garde au cœur et à l'âme l'oblige à relever la tête vers le Christ de son enfance, de sa famille, de sa Patrie, à secouer ses ailes pour ne pas être englobé dans l'anathème qu'il sent peser sur les œuvres de Proust et de Gide.

1. MARITAIN : ouvrage déjà cité, p. 33, 41 et 46.
2. MARITAIN : Frontières de la poésie, pages 48-49.

Ce qui l'amène à se désavouer lui-même. Car, il ne peut le nier, ses héros sont accommodés au goût du jour : ce goût qui réduit la littérature en esclave pour la faire servir à la glorification de toutes les passions et à la justification de tous les crimes.

Mauriac avait-il un talent assez puissant pour s'emparer des aspirations de sa génération, les redresser et les orienter vers le Vrai, le Bien, le Beau ?

Peut-être oui, peut-être non.

Sa faute a été de se laisser emporter par le mauvais courant et la souffrance ressentie d'être entraîné plus loin qu'il ne voulait ne l'excuse pas.

Il avait une belle mission à remplir, car il est un des Maîtres de l'heure et un des Maîtres de la jeunesse d'après-guerre.

Qu'il en croie l'Eglise sa Mère :

« Si ce genre littéraire (le roman) pour lequel beaucoup et surtout les « jeunes gens éprouvent un si puissant attrait était contenu dans les limites, « assurément assez larges, de la pudeur et de l'honnêteté, il pourrait non « seulement plaire innocemment mais même être utile pour l'amélioration des mœurs des lecteurs[1]. »

Il est un bien auquel elle tient autant que Dieu : les âmes, sa nourriture, la pâture de son amour. Elle en a la charge, elle les aime par-dessus tout. C'est à elles qu'elle pense quand elle écarte du chevet de la femme et des yeux de la jeune fille le livre où elle discerne un danger prochain, de perversion du sens moral et du sens chrétien.

Entendons-nous bien sur le mot de saint Paul : « Il est, dit-il, des choses « qui ne doivent pas être nommées parmi vous. »

« Lui-même, toutefois, les nomme à l'instant. Qu'est-ce à dire ? Il n'y « a aucune chose qui, de par son espèce, en soi « per se » soit un aliment interdit à l'art.

« Mais à condition que par rapport à ceux qu'elle vise et qu'elle touche, « l'œuvre d'art ne souille pas l'intelligence et le cœur. A ce point de vue, « s'il y a des choses que ni l'artiste n'est assez fort pour nommer, ni le « lecteur assez pur pour entendre sans entrer en connivence avec le mal, « celles-là l'artiste n'a pas le droit de les nommer. Quand il sera un « saint et qu'il aura affaire à des saints, il fera tout ce qu'il voudra. »

1. Instruction du Saint-Office aux Archevêques, Evêques et autres Ordinaires sur « La Littérature sensuelle et sensualo-mystique ».

En attendant qu'il compte avec sa faiblesse et la faiblesse des autres.

Eh oui ! en tout cela « il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints », dirait Léon Bloy.

Au nom de la doctrine, nous ne vous accordons pas, cher monsieur Mauriac, le droit de rabaisser l'homme au-dessous du niveau moral où le place la raison et la foi.

Au nom de la morale, nous vous demandons de ménager la fragilité de nos vertus et de ne pas ajouter à l'ébranlement moral de notre temps.

Croyez-le bien : tous, nous avons entendu votre question suprême et tous, nous compatissons à votre angoisse :

« *Que faire si vous êtes né romancier ? Vous efforcer à l'Edification ? « Mais alors on trahit son art en travestissant la nature.* »[1]

Nous vous répondons :

Vous êtes né Romancier, assurément, et l'Académie qui vous a décerné — non sans vous le faire attendre et désirer — le Grand Prix du Roman a consacré votre talent.

Personne ne vous demande de prendre le ton de l'homélie ou du sermon : un romancier n'est ni un prédicateur ni un moraliste de profession.

Respectez simplement un peu mieux la nature, celle qui est la vôtre, celle qui appartient à tous vos frères, vos frères dans la foi et dans l'humanité, celle qui est la vraie nature humaine. Respectez surtout les âmes.

Et ne craignez rien : Vous ne trahirez pas pour autant votre art : vous lui donnerez toute sa mesure et toute sa grandeur.

Eugène Charles.

1. Voir Frédéric Lefevre : *Une heure avec Mauriac*, p. 223.

Catholiques et Catholicisme

En France, à notre époque, s'il est consolant de voir les élites intellectuelles se rapprocher comme jamais du Christ, d'importants noyaux populaires se réunir en masses compactes pour défendre leur foi, leur baptême, leurs libertés cultuelles, on est saisi de pitié au spectacle de toute une masse ouvrière qui semble se désintéresser de plus en plus de l'idée religieuse et tend à s'éloigner des directions de l'Eglise et des enseignements, de l'Evangile.

Comment expliquer cette désaffection, dans le monde du travail ?

Réserve faite de ce que l'idée de renoncement introduit de forcément « impopulaire », — aussi bien d'ailleurs pour les riches que pour les pauvres, — dans les doctrines de l'Evangile, ne peut-on affirmer qu'avec son Christ ouvrier, le code du bonheur donné sur la Montagne et le Pater, avec les enseignements de nos Papes et les traditions les plus saintes de son histoire, la religion du Sauveur-Jésus possède éminemment de quoi gagner l'esprit et le cœur des masses laborieuses. Non certes que l'Evangile, et à sa suite l'Eglise, se préoccupent uniquement ou même principalement d'assurer les meilleures conditions de vie sur terre ; leur mission première est de nous préparer à l'au-delà. Mais ils sont loin de se désintéresser de la vie ici-bas. Les documents que nous citerons permettront de se le rappeler. Bien mieux, seul l'Evangile et l'Eglise fournissent à ceux qui ne comptent point parmi les privilégiés de l'existence, les seules doctrines élevantes, pacificatrices, élargissantes.

D'où vient que présentement ces doctrines sont méconnues de ceux qui y trouveraient et ne trouveraient que là, tout ce qu'ils

attendent ; d'où vient qu'aux yeux d'un trop grand nombre de travailleurs manuels la religion du divin charpentier de Nazareth ne leur semble pas intéressente et que l'Eglise leur apparaisse une institution archaïque, sans force pour comprendre leurs désirs, défendre leurs légitimes aspirations, aider à leur libération ?

Une raison majeure est assurément la campagne tantôt violente, tantôt sournoise, des pouvoirs publics en faveur de l'anticléricalisme.

Mais n'existe-t-il pas une autre cause ? Oui, peut-être. L'insuffisante mise en valeur, par les catholiques eux-mêmes, de leur vie catholique. Ne serait-il pas utile de nous demander si, dans notre façon de comprendre les problèmes sociaux, civiques, internationaux, nous ne pourrions pas, nous ne devrions pas insérer davantage, nous catholiques, les principes exigés ou suggérés par notre divine religion.

Bruyamment, nos ennemis nous reprochent ces altérations ou ces insuffisances[1]. Nous n'avons cure de rechercher la dose de bonne foi contenue dans les regrets que veulent bien nous asséner ces charitables « admoniteurs ». Leur tactique trop évidente est de créer une confusion voulue entre « catholicisme » et « façon dont certains catholiques entendent leur religion ». Ce qui constituerait la pratique de quelques croyants maladroits ou incomplets, on le reproche à l'ensemble ; ce qui peut n'être qu'insuffisance d'adaptation chrétienne, on le donne comme fruit normal de l'esprit chrétien. Plus que jamais, l'Eglise est jugée d'après la façon de vivre de ses « fidèles ». D'où le devoir de plus en plus strict pour les fidèles, de réviser du point de vue strictement catholique, leurs positions soi-disant catholiques. Il y va de l'honneur du Christ. « Soyez mes témoins », nous demande le

1. On connaît leur : « catholicisme de banquiers » — agrémenté de couplets tendancieux : « Jamais radicaux et socialistes n'auraient eu de conflit avec le catholicisme si, fidèle à sa tradition, il avait voulu ne pas les combattre dans l'effort qu'ils font pour soulever la pierre du sépulcre sous laquelle gémissent encore tant de malheureux ! » (E. Herriot, *J. O.*, 24-1-25) — ou encore : « L'Eglise, depuis un siècle et demi, en France, s'est mise au service de toutes les tentatives de réaction, de restauration » ; et un peu plus loin : « l'Eglise se fait l'auxiliaire et l'instrument des formes les plus iniques de l'oppression sociale, des formes les plus tyranniques de la réaction politique... Ce rôle d'arbitrage à l'intérieur des nations et entre les nations elles-mêmes, l'Eglise n'est plus en état de le remplir, parce qu'elle s'est mise en opposition avec l'esprit moderne, puisqu'elle s'obstine à barrer ou à remonter même ce qui est le courant de la vie et de l'histoire. » (Léon Blum : *J. O.*, 4-2-25).

Sauveur Jésus, c'est-à-dire, attestez par une vertu qui soit dans le droit fil de ma doctrine, ce qu'est, dans sa teneur vraie, l'enseignement de mon Eglise. Qu'en vous voyant vivre, on soit incliné à m'aimer, à m'écouter. A vous, je confie la popularité de mon Evangile. Soyez tout ce que vous devez être : le monde entier sera porté à vous suivre et donc à croire en moi.

Voici dès lors la conduite qui s'impose. Luttons de toute manière, certes, pour réduire l'anticléricalisme de nos adversaires et combattre ses effets destructeurs : tâche importante au premier chef et à laquelle on ne se dévouera jamais assez. Multiplions les réunions, les ligues, les organisations, les fédérations, et rendons-les de jour en jour plus aptes à la besogne d'assainissement qui s'impose. Mais cela, pour être beaucoup, n'est point tout. Faisons autre chose encore. Efforçons-nous de rendre à la masse, à la partie saine de la masse, notre catholicisme sympathique.

Et comment cela ? En l'édulcorant, en le diminuant ? — Bien au contraire. En le comprenant avec plénitude et en le vivant dans sa teneur intégrale.

Que chacun de nous s'examine. Possède-t-il sur le terrain *social, civique, international,* la note exactement catholique ? Ne s'est-il pas composé sans trop s'en rendre compte, un catholicisme à lui, un catholicisme étroit, fermé, un catholicisme qui n'est pas le vrai, qui ne répond pas rigoureusement à celui de l'Eglise, et ne risque-t-il point par là de causer quelque tort à la réputation de l'Eglise ?

Nous avons en mains une doctrine nullement de nature à nous faire tenir en suspicion par les parties saines de la masse laborieuse, mais une doctrine, au contraire, susceptible, si nous la montrons dans son vrai jour, et si nous la poussons jusqu'à son application concrète dans les problèmes actuels, de conquérir ceux qui présentement se détachent de nous, faute de bien connaître, un peu à cause de nous, nos principes sauveurs.

I. Dans le domaine social

On ne refusera sans doute pas de l'avouer. Il existe une différence considérable entre la doctrine sociale catholique et la façon dont certains catholiques entendent la doctrine sociale de l'église.

Essayons de préciser tout d'abord la véritable doctrine sociale catholique.

Dégageons *la lettre* et voyons-en *l'esprit*.

*
* *

La lettre des enseignements de l'Eglise se trouve dans les documents pontificaux, notamment l'encyclique du Pape Léon XIII sur *la condition des ouvriers* et le *motu proprio* de Pie X sur *l'action populaire chrétienne*, sans parler d'autres textes nombreux qui précisent ou appliquent la doctrine. Faisant allusion à ces multiples documents, un journal peu suspect d'indulgence pour la vie catholique, l'*Humanité*, écrivait le 17 octobre 1922, à propos de la semaine sociale de Strasbourg :

« Plus que jamais, l'Eglise revendique hautement son droit d'intervenir dans les luttes économiques et sociales, et c'est bien là pour elle le plus sûr moyen de reprendre contact avec les masses populaires et de combler le fossé creusé entre le clergé et le peuple. En agissant ainsi, elle prétend seulement poursuivre son œuvre civilisatrice, inaugurée par la suppression de l'esclavage antique et continuée par l'institution de la trêve de Dieu, du droit d'asile et la fondation d'œuvres enseignantes et miséricordieuses.

« L'Eglise reconnaît que les travailleurs ont le droit d'améliorer leur sort ; mais elle veut contenir par des préoccupations d'ordre moral les luttes entre le Capital et le Travail, et rappeler à tous, privilégiés et plébéiens, qu'ils doivent s'aimer et s'entr'aider mutuellement. Cette action fait partie du ministère sacerdotal, puisque sur le terrain économique et social, le salut des âmes peut être en péril. »

Quelle est l'idée centrale qui, du point de vue catholique, préside aux rapports entre classes ?

Les économistes demandent que l'ouvrier, le prolétaire, soit traité en homme ; l'Eglise, elle, réclame que l'ouvrier soit traité beaucoup mieux qu'un homme, comme « un autre Jésus-Christ », et ce, non en vertu de je ne sais quelle fiction juridique ou sentimentale, mais parce que la réalité objective l'impose, tout homme étant par destination divine un membre vivant du Christ.

Loin donc que les maîtres et patrons catholiques puissent se montrer hostiles ou indifférents à tout ce qui intéresse les conditions de vie de la classe ouvrière, ils doivent chercher, au nom de leur

catholicisme, à se trouver en tête de ceux qui réclament avec plus d'insistance pour les petits un sort plus doux, des conditions de travail plus justes et plus conformes à la dignité humaine.

Ils doivent ne céder à personne le droit de les dépasser dans la recherche des moyens de rendre la terre plus habitable à ceux qui, leurs frères dans le Christ, ne jouissent pas autant qu'eux des aises de la vie. Conciliant à la fois sagesse et hardiesse, ils se doivent, pour l'honneur de leur divine religion, d'écouter attentivement et cordialement la plainte qui monte des faubourgs[1], et que n'arrive pas à dominer, si l'on prête un peu l'oreille, le bruit des sirènes ou le tic tac des métiers.

Au lieu de se répondre comme certains dirigeants païens ou d'âme paganisante : « Bah ! l'ouvrier n'est pas malheureux ! Il n'a jamais autant gagné ! » ils savent que l'aisance ne vient pas du gros salaire, mais de l'équilibre entre salaire et coût de la vie ; que d'ailleurs, l'ouvrier réclame de l'argent, oui, mais surtout des égards ; des primes oui, mais aussi de l'équité ; et ils s'attachent à favoriser de leur mieux les ascensions sociales. Ils disent comme le Christ : « *Miserêor super turbam* », la misère de ces foules me fait mal : sa condition matérielle, et surtout sa condition morale. Tâchons d'instaurer, dans le monde de la production, des conditions économiques conformes à la morale chrétienne, au véritable esprit chrétien. « Qu'est-ce que le Christ ferait s'il était à ma place ? »

La suppression du régime corporatif par la loi Chapelier (1791), l'avènement de la grande industrie ; la diminution progressive du sens religieux dans les masses, le déséquilibre entre la situation de l'ouvrier devant l'urne et devant l'établi, ici tout et là bien peu de chose, la licence donnée à tous les moyens de propagande antisociale sous couleur de liberté de la presse, mille autres causes encore, ont complètement modifié au cours du XIX^e^ siècle les conditions du travail. C'est l'honneur du Souverain pontife Léon XIII d'avoir rédigé la charte sociale destinée à régler au point de vue chrétien les rapports du capital et du travail. Le grand pape voyait clair et devançait son temps. Inspirons-nous dans la plus large mesure possible de ses vues libératrices.

1. Intéressante à lire, par exemple, de ce point de vue, la plaquette de Lucien Bourgeois : *L'Ascension* (Rieder, 5 fr.), et la belle enquête du P. Lhande : *L'Eglise dans la banlieue* (Plon).

Le salaire, dit Léon XIII, doit être suffisant pour faire vivre l'ouvrier, l'ouvrière honnêtes. En fut-il, en est-il toujours ainsi ?

Sans doute, la condition des marchés rend les affaires de plus en plus difficiles. Sans doute aussi, les réclamations souvent injustes et soufflées par des meneurs sans conscience, que formulent, parfois sous menace, certains ouvriers, n'inclinent guère les patrons à accorder bénévolement ce que des exigences trop souvent aveugles ou égoïstes veulent obtenir par pression ou par chantage. Au concret, la situation se présente avec une infinie complexité ; et loin de nous, la pensée de juger sans nuance et sur un barème théorique, des situations pratiques de nature souvent différente ; encore bien moins, si par hasard quelques faits méritent d'être blâmés[1], de sembler critiquer, comme généralisée, une conduite localisée ou exceptionnelle. D'ailleurs des règles fixes interviennent de plus en plus dans les contrats de travail, et, du côté des employeurs comme des employés, les points de heurts sont, de ce chef, singulièrement réduits.

Une autre matière d'examen. Est-ce témoigner d'un grand amour des petits que de s'opposer aux tentatives de groupements catholiques ouvriers ? Non sans mélancolie, en conclusion d'un article de décembre 1924, dans les *Etudes* sur L'*ordre de bataille du parti communiste*, fourrier de guerre civile en France, le P. Achille Danset note le regret qu'à l'arrivée de la révolution prochaine sentiront certains employeurs pour avoir « laissé passer l'heure où l'extension d'un véritable syndicalisme ouvrier professionnel, inspiré des principes chrétiens, aurait pu dresser ses frontières face à l'invasion des nouveaux barbares. »

Est-il sage de préférer voir son personnel s'affilier à la C. G. T. plutôt qu'au syndicat chrétien, sous prétexte que le syndicat rouge se peut gagner à prix d'argent et que l'autre est incorruptible ; ou encore de condamner en bloc tout syndicat chrétien ou non, ne voulant avoir à faire qu'aux ouvriers individuellement[2], en cas de

1. On sait que l'*Humanité* se fait une célébrité et une réclame de la collation haineuse de toutes les soi-disant injustices patronales. Sa rubrique « les sales boîtes » n'a pas d'autre objet que d'insuffler l'esprit de révolte au cœur des ouvriers. Ce sont là manœuvres odieuses, basses flatteries, exploitation sans nom de la jalousie des petits contre les grands. Comment espérer créer de la justice en semant de la haine?

2. Mentalité du maître ébéniste Bréchard, dans *la Barricade*, de Bourget. N'est-ce pas oublier que ce qui était possible jadis au temps de la petite industrie ne l'est plus actuellement où l'ouvrier, perdu dans la masse, n'a aucun

revendication, comme si le droit syndical n'était pas un droit légitime[1], dont la raison d'être réside dans ce fait que devant la force de l'employeur, l'ouvrier-individu ne se trouve pas en situation de protéger suffisamment ses droits et ne peut jouir de l'égalité contractuelle nécessaire pour que les accords soient équitables.

Un problème encore dont les données profondes sont d'inspiration catholique, devrait se voir étudié de tous les producteurs catholiques avec sympathie, c'est le problème de la limitation des heures de travail.

Sans doute, votée sous la préoccupation de dangers intérieurs, avec une hâte excessive, à un moment assez inopportun pour la production, la loi de huit heures, pour souple qu'elle soit dans ses prévisions et modalités d'application, n'est pas une loi parfaite. Du moins souligne-t-elle un principe, admissible en soi, parfaitement légitime et souhaitable. Jadis, au temps où les fêtes religieuses étaient beaucoup plus souvent chômées et où le pays s'adaptait pleinement aux habitudes religieuses, les travailleurs avaient moins de journées de labeur que maintenant. Par ailleurs, le travail avait quelque

recours, s'il reste un isolé, pour la protection de ses légitimes intérêts? Le malheur est que l'on a trop fait du syndicat un organe de lutte, au lieu d'en faire un instrument d'organisation d'intérêts communs.

1. Après bien d'autres, Mgr Tissier, évêque de Châlons, le rappelait dans son discours à la 9e journée du Commerce et de l'Industrie. « Pour se protéger mutuellement dans leurs droits, employeurs et employés recourent aujourd'hui à la puissance défensive des syndicats. C'est une arme sociale qui n'a rien en soi d'anarchique et qui ne devient pernicieuse que par l'abus qu'en font les extrémistes. L'Eglise en conseille et en règle l'usage, et les patrons comme les ouvriers y trouvent les meilleurs gages de sécurité et de richesse. Peut-il en ce moment y avoir lieu d'hésiter à recourir à cette grande force syndicale, qui n'est au fond que l'organisation professionnelle, garantie de la justice sociale? Si les catholiques la comprenaient comme l'a préconisée Léon XIII, elle établirait, non pas un équilibre instable de forces, mais un équilibre parfait de droits et de devoirs. » (Cité dans la *Vie Catholique*, 31 janvier 1925). — Peu auparavant, 1er novembre 1924, la *Civilta Catolica*, donnait sous le titre de « *L'Organizazione professionnale* », la pensée pontificale sur le problème syndical : « Quelle doit être l'idée animatrice de l'action auprès des ouvriers. Nous répondrons sans plus : l'idée syndicale. Elle a éveillé parmi les catholiques trop de défiance et de soupçons. Le Souverain Pontife Pie XI, dans sa mémorable encyclique *Ubi arcano Dei*, a prémuni les catholiques contre l'attitude de ceux qui se disent catholiques et qui ensuite sur le terrain social parlent, écrivent et agissent comme s'ils n'avaient pas à suivre aussi rigoureusement que les autres les doctrines et les prescriptions solennellement et invariablement promulguées et inscrites dans tant de documents pontificaux, nommément par Léon XIII, Pie X et Benoît XV. C'est parmi les manifestations du modernisme social, condamné par Pie XI, qu'il faut compter celle-ci qui n'est pas moins pernicieuse que les autres : l'ombrageuse défiance et l'hostilité plus ou moins déguisée contre toutes ces associations de métiers que Léon XIII indiqua, lorsqu'elles s'inspirent de l'esprit chrétien, comme les moyens les plus propres à résoudre la question ouvrière. »

chose de plus sain ; il était moins fiévreux, moins caserné dans des locaux impersonnels et moins mécanique, la division du travail n'ayant pas autant que de nos jours appliqué l'ouvrier à une seule tâche rigoureusement toujours la même avec un exclusivisme utile peut-être pour le rendement industriel, mais dommageable assez souvent pour l'utilisation des capacités psychologiques du travailleur.

Par conséquent, la tendance à rendre l'ouvrier moins contraint à des séjours trop prolongés dans la manufacture ou à l'usine est en soi louable. Il faut, évidemment, dans le concret, tenir compte des complexités de fait et des entours. Mais nous parlons ici du principe. Semblerait-il équitable de s'opposer au principe d'une réforme en elle-même sage ? Serait-ce faire montre d'esprit chrétien que de lui chercher querelle ? Et s'il fallait répondre par l'affirmative, serait-ce rendre le christianisme bien populaire que de voir tel ou tel de ses tenants, opposé à une réforme dont les catholiques devraient être les promoteurs les plus ardents et les plus judicieux ?

Autre question fort débattue à l'heure actuelle : les *assurances sociales*. Ainsi que le note Kerillis[1] : « Préserver le salarié contre les grands risques de la vie — maladie, invalidité, vieillesse, chômage, — c'est faire œuvre d'humanité, c'est aussi faire œuvre de sagesse politique, puisque l'assuré devient intéressé au maintien de l'ordre politique existant ». En Alsace-Lorraine, ces lois ont donné d'excellents résultats. Ailleurs encore, en Angleterre, en Amérique, en Italie. On comprend que, dans les conditions où présentement le budget se trouve grevé, le point de vue de l'opportunité soit examiné avec attention. On ne comprend pas que, sur le principe, un sociologue catholique puisse hésiter un seul instant.

*
* *

Un catholicisme nettement catholique va plus loin, nous l'avons dit que l'observation de la lettre ; il adopte l'esprit, et il tâche, sans oublier jamais les données réalistes de la vie humaine courante afin d'éviter l'idéologie, de découvrir pour les encourager, de développer si déjà elles existent, toutes les aspirations idéalistes compossibles avec la doctrine du Christ.

Or, il monte de la masse, à l'heure présente, comme à toutes

1. *Echo de Paris*, 26 mai 1925 : *La Politique en cheminant*, 2e article.

les époques d'ailleurs, mais plus généralisé et surtout plus organisé qu'à toute autre époque, un indéniable désir de se voir traité d'une façon plus conforme à la dignité humaine ; d'avoir non seulement une part plus large aux richesses matérielles de la terre, mais de sortir peu à peu de cet état d'infériorité sociale auquel la contraignent les conditions économiques actuelles.

En soi, et maintenu dans de justes bornes, ce désir, s'il entend, pour devenir réalité, n'employer que des moyens légitimes, est-il contraire au droit naturel, contraire aux enseignements du Christ? En aucune manière. Il répond bien plutôt aux saines exigences de l'âme humaine et de la doctrine évangélique

Pourquoi les biens de la terre seraient-ils de façon exagérée ou exclusive aux mains de quelques rares privilégiés, et les trois quarts des hommes condamnés à n'avoir que peu ; un grand nombre même, pas assez ? Faut-il défendre toutes les formules du régime social actuel avec un acharnement obstiné, ou ne convient-il pas plutôt d'étudier avec prudence mais générosité comment rendre le plus grand nombre possible des humains bénéficiaires des richesses de ce monde ?

Non que l'on veuille s'insurger hors de propos contre l'inégalité des conditions. Cette inégalité sera toujours inévitable en fait ; en droit, il ne faut pas la considérer que comme un mal; elle peut constituer et elle constitue un bien ; l'harmonie résulte non de la réunion de valeurs égales et identiques, mais de l'accord de valeurs inégales et dissemblables. Dans un concert, il n'y a pas que des trombones jouant tous continûment la même note. Mais autre chose, l'inégalité des conditions dans son principe, autre chose dans son abus possible.

La morale naturelle, sanctionnée en cela par la morale chrétienne, reconnaît comme très légitime la richesse, si grande qu'elle soit, supposée bien acquise. Alors que les socialistes déclarent : les biens de la terre sont *à tous pour tous*, nous disons, nous : les biens de la terre sont à chacun. Mais entendons-le bien. Nous ne disons pas à chacun pour chacun, ce qui serait l'individualisme égoïste. *A chacun pour tous,* c'est-à-dire qu'il y a un devoir strict pour celui qui possède, de déverser sur ses frères, d'une façon ou d'une autre, son excédent.

Socialisme, individualisme, christianisme. Le christianisme de certains chrétiens ne serait-il pas quelquefois, en matière sociale,

beaucoup plus voisin de l'individualisme que du christianisme, et faut-il s'étonner si les masses populaires généralisant indûment, ont tendance à confondre dans une même réprobation les classes riches et l'Eglise. — Votre christianisme, reprochent-ils aux classes riches, vous sert juste pour nous ignorer ou nous asservir. Vous prétextez la nécessité de maintenir intacte l'autorité, et toute idée de « participation » fraternelle vous semble odieuse. Vous mettez en avant les principes de conservation industrielle et sociale : au fond ne rêvez-vous pas simplement de conserver les avantages déclarés intangibles d'une situation pourtant modifiable. Egoïsme, égoïsme anti-chrétien ! Si l'Eglise, si la doctrine du Christ ne sert qu'à protéger votre égoïsme, à nous maintenir indéfiniment en tutelle, de l'Eglise, nous ne voulons pas, de la doctrine du Christ, nous ne voulons pas !

Que doit faire et que fait un christianisme averti ? Enlever à ces deux positions ce qui en diminue la valeur humaine et partant chrétienne. Montrer aux dirigeants que l'autorité peut et doit se concilier avec une fraternisation meilleure ; aux ouvriers que cette fraternisation meilleure n'est possible qu'à base de soumission, de fidélité, de loyauté.

Au lieu de cela, que voit-on trop souvent ? Nombre d'ouvriers ont versé dans les doctrines socialistes et communistes, qui, s'emparant de ce qu'il y avait de légitime dans les aspirations ouvrières, les ont, hélas ! exagérées, exacerbées, rendues menaçantes. Plusieurs parmi les détenteurs de la fortune, fiers de défendre ce qu'ils croient les bons principes, manquant de résolution, de vues désintéressées, de sens social, — ou mieux de sens chrétien — se refusent à voir que la société marche vers un ordre nouveau. Qu'après l'époque de l'esclavage, il y a eu l'époque du salariat, mais que celle-ci n'est point nécessairement éternelle, et que peut très bien lui succéder, légitime en droit et, disent certains, adaptable en fait, une ère où le salariat évoluerait peu à peu vers une forme — d'ailleurs encore à trouver pour être viable, mais qui fait crédit à l'avenir — de participation.

Les catholiques de la classe possédante savent faire preuve de générosités insignes, les unes manifestées au grand jour, d'autres en bien plus grand nombre ignorées de tous, et que les bénéficiaires sont seuls à connaître. A cette habitude profonde de la charité, plusieurs savent joindre, mais pas toujours compris de leurs

pairs, une conception large, audacieuse, généreuse, du futur régime économique ; une vue pénétrante de ce que pourrait être le monde de la production et les rapports sociaux si le Christ s'y trouvait davantage présent, si l'Evangile y était moins oublié, si l'Eglise avait un peu plus à dire. Avoir le geste large pour distribuer l'aumône, c'est bien ; il faut plus encore : s'efforcer d'instaurer un statut de la production plus humain, — ou mieux plus chrétien, plus divin, — c'est-à-dire plus équitable, plus fraternel, favorisant davantage l'ensemble que quelques-uns ; chercher non à se murer dans un conservatisme désuet et parfois peu défendable en droit, mais à s'emparer, dans les aspirations de la foule, de tout ce qui monte d'acceptable, d'utilisable, de légitime, de christianisable ; s'ingénier moins à défendre jalousement ses privilèges qu'à les faire sagement et progressivement partager par le plus grand nombre possible.

En fait, hélas ! l'agitation extrémiste risque de tout compromettre. De savants meneurs, amis de la catastrophe, cherchent à conduire aux abîmes la masse des travailleurs manuels. L'Etat, dupe ou complice ne réagit pas et laisse faire. La richesse radicalisante, loin de poursuivre un programme social, cherche toute occasion, au besoin en agitant le spectre clérical, de créer une diversion, et empêche ainsi le peuple de songer à réclamer sur le terrain social.

Aux catholiques disposant largement des biens de la terre, de s'inspirer des doctrines sociales catholiques dans leur teneur la plus compréhensive, et de mettre résolument le Christ à sa vraie place dans les rapports entre classes.

Il ne faudrait pas que, manquant de sens des situations ou de culture sociale ou d'envergure chrétienne, les possédants chrétiens fassent grise mine devant l'état de chose nouveau qui se crée ou s'annonce. A eux de favoriser, sagement bien entendu, mais résolument, toutes les réformes susceptibles de donner au plus grand nombre possible l'usage le plus large possible des biens de ce monde. C'est légitime, et très chrétien, et très opportun depuis la guerre, pour « donner au prolétariat français le sentiment qu'il n'a pas défendu seulement sur les champs de bataille et dans les usines le patrimoine des autres, mais aussi le sien propre. »[1]

1. Article relativement modéré et sage de R. R. (Rémy Roure) dans l'*Information Sociale*, 5 juin 1924 : *Vers une politique sociale;* l'auteur résume sa

Il ne faut pas laisser s'accréditer l'opinion que l'Eglise, maîtresse incomparable pour faire penser à l'au-delà, dédaigne les intérêts matériels de cette terre.

Il faut dire au contraire et proclamer partout que pour mettre le but ultime de la vie dans de l'éternel, elle n'oublie pas pour autant l'existence de chaque jour. Penchée sur la misère du peuple, elle n'a, comme son Maître, rien tant à cœur que d'apporter aux foules, après le secours surnaturel, le contingent le plus abondant possible de bonheur humain. Et si elle enjoint au pauvre la résignation, elle ne l'invite pas pour autant à l'inertie puisqu'elle fait du travail la loi de la vie. De même, si elle autorise la possession de la richesse, elle n'en fait pas l'objectif unique ni même premier de l'existence, et elle enjoint à ceux qui détiennent la fortune de pratiquer, sous peine de manquer gravement à leur devoir, la charité et la justice. Quelle est la doctrine qui peut se flatter de connaître aussi bien la nature humaine, d'établir un plus juste départ entre les devoirs et les droits de chaque classe sociale, et, par là, de mieux assurer l'ordre général ?

Mais la doctrine est peu de chose si ceux qui doivent, en la vivant, la faire connaître et aimer, l'oublient dans la pratique ou volontairement n'en tiennent pas compte. A nous de faire connaître au monde que le christianisme seul est la charte vraie des relations sociales équitables. Il est impossible désormais de se contenter d'être bon chrétien dans sa chambre ou au foyer familial. Il faut être catholique aussi, de fait et plus encore d'esprit, au bureau de travail, à l'usine, dans les conseils d'administration, les réunions de consortium, les entrevues syndicales, les entreprises de libération ouvrière.

Le jour où la masse verra que bien loin de reculer devant les sages réformes, bien loin de bouder aux conceptions nouvelles de la vie sociale ou économique et de n'accorder qu'au compte-goutte ou sous la menace répétée de conflits graves, des retouches insignifiantes au système ancien, les dirigeants catholiques sont unanimement aux avant-gardes des pionniers généreux qui travaillent sans arrière-pensée intéressée au mieux-être des classes proléta-

pensée dans cette phrase, semble-t-il, assez juste : « Au lendemain de la guerre, il a manqué aux industriels un état d'esprit généreusement et sincèrement social, comme il a manqué aux groupements prolétariens un état d'esprit national. »

riennes, les prolétaires, au moins ceux qui ne sont pas complètement gangrenés par les utopies, reconnaîtront que c'est folie de suivre les mauvais bergers qui les mènent à une révolution impossible ou désastreuse, et qu'une seule doctrine au monde peut, sans préjudice de garanties assurées pour leur sort éternel, donner entière satisfaction à leur soif de bonheur dès ici-bas, de bonheur dans une fraternité non plus verbale mais réelle, dans une justice pleinement équitable et dans une mutuelle et divine affection.

En 1905, une femme de grande valeur et par sa pénétrante intelligence et par sa foi héroïque, Elisabeth Leseur, écrivait à une de ses nièces, — et si nous reproduisons ce texte, c'est qu'il déborde de beaucoup le cadre d'une correspondance intime ou périmée, mais s'applique avec une actualité singulière à tous les dirigeants de notre époque, et résume à merveille la vraie pensée catholique :

« Toute chrétienne a également une tâche sociale à remplir, et pour toi, qui posséderas par ton éducation une valeur réelle, tu devras travailler de toutes tes forces à l'amélioration du sort matériel et moral de tous, surtout de ces masses déshéritées et souvent trompées, mais saines encore, qui sont la grande réserve de notre race et de l'Eglise.

« Nous ne devons jamais oublier, vois-tu, la tendre parole prononcée un jour par Jésus à la vue de la foule accourue autour de Lui : « J'ai pitié de cette multitude. » Avec Lui ayons pitié ; aimons ces êtres privés de tant de biens matériels et surtout du Bien suprême qui, seul, pourrait donner du prix à leurs sacrifices et à leur rude labeur quotidien ; la connaissance, l'amour de Dieu et des choses éternelles. Allons à eux, non comme des supérieurs ou même des bienfaiteurs, mais comme des frères ; montrons-leur que la grande égalité ne se trouve que dans le Christianisme, qui reconnaît en tous les hommes une âme semblable, leur assigne une même fin et leur promet un même bonheur. Prouvons-leur que, seule, l'Eglise réalise la fraternité et en fait une loi à ses enfants, et que, seule aussi, suivant la parole du Sauveur, elle nous assure la véritable liberté : « Vous connaîtrez la Vérité et la Vérité vous rendra libres. »

« Plus tard, dans une plus grande mesure, et bientôt dans la sage proportion que tes parents fixeront, tu pourras t'associer à ces œuvres sociales qui surgissent de toutes parts, en choisissant

toujours celles qui sont conçues dans l'esprit le plus élevé et le plus pratique à la fois...

« Sois persuadée cependant que, pour t'occuper avec fruit des questions si importantes aujourd'hui, en cette période de transformation que nous traversons, pour travailler à l'instauration d'un nouvel ordre social chrétien, il faut s'y préparer par une étude sérieuse de ces graves problèmes, et apporter à leur essai de solution une grande prudence en même temps que la hardiesse qui convient à des chrétiens. Les catholiques n'ont pas peur de la démocratie ; ils savent que l'Eglise a baptisé, transformé, civilisé les barbares, et que nos masses populaires portent en elles un germe qui peut croître et devenir l'arbre aux larges branches. Ils aiment ces âmes sœurs dont ils veulent faire des âmes chrétiennes. Dussent-ils se faire traiter de « socialistes » et de « révolutionnaires » par des esprits chagrins, ils continueront leur œuvre de progrès social, en se disant, qu'après tout, on peut accepter d'être socialiste avec saint Thomas d'Aquin ou révolutionnaire avec les Pères de l'Eglise, et que ceux qui ne font rien peuvent seuls être assurés de ne pas voir accoler à leur nom d'épithètes désobligeantes. Mais à ce prix-là, quel catholique digne de ce nom voudrait les éviter ? »[1]

Louis Herpéel.

1. Elisabeth Leseur : *La Femme Chrétienne*, pp. 58-59 (de Gigord, 1920).

La psychologie de la prière

Depuis les premiers travaux de Myers et de James, l'attention des psychologues a été attirée sur les phénomènes de l'expérience religieuse, soit communs, soit mystiques, et de nombreuses études ont vu le jour qui ont pour but de les définir, de les classer et de les interpréter. Malheureusement, en ce domaine plus qu'en tout autre, les recherches psychologiques ont été souvent dirigées, consciemment ou non, par des présupposés antimétaphysiques. Et d'ailleurs, on a voulu demander à la psychologie, telle qu'on l'entend aujourd'hui, beaucoup plus qu'elle ne pouvait donner : science du phénomène, elle ne peut, par ses propres moyens, toucher à l'absolu. Elle a rempli tout son rôle, lorsqu'elle a su découvrir et classer correctement les faits et déceler leurs lois empiriques : elle postule alors l'intervention de la raison philosophique qui veut et peut seule connaître les causes et les raisons qui, incluses dans l'expérience par leurs effets, ne sont pas cependant par elles-mêmes objet d'expérience.

Les psychologues se sont fait jadis quelques illusions à ce sujet. Les études de psychologie religieuse menées par Wundt, Guyau, Leuba, et d'autres voulaient, par un paradoxe vraiment singulier, faire abstraction dans l'observation et le classement des faits, de toute idée de valeur religieuse. Il en résultait que ces faits perdaient tout caractère spécifique et devenaient, au terme même de la recherche, des faits psychiques ordinaires, indéterminés, parfaitement neutres. On avait beau jeu ensuite à proclamer que ces faits ressemblaient à tous les autres. Pétition de principe et vice de méthode évidents. A ce compte, tous les antiques du Louvre et d'ailleurs ne seraient plus des œuvres d'art, et diverses, mais uniquement et uniformément du marbre, du simple marbre de la carrière ! A ce compte, il n'y a plus de différence entre l'extase mys-

tique et les crises nerveuses, entre le génie et la folie. En éliminant de parti-pris la valeur religieuse des expériences de l'âme croyante, les émotions, les ravissements, les conversions, les doutes que le psychologue découvre dans la conscience religieuse ne diffèrent plus des événements analogues qu'une passion quelconque peut engendrer.

Ces méthodes scientifiques ne pouvaient s'imposer longtemps. Elles furent d'ailleurs remplacées par d'autres qui ne valaient guère mieux. Flournoy, Ribot, James, Starbuck, Durkheim, reconnaissent bien au fait religieux une valeur objective, par laquelle il se distingue de tout autre. Mais, d'autre part, excluant *a priori* toute explication transcendante, ils veulent découvrir par les seules méthodes psychologiques les sources profondes de l'expérience religieuse et ramener celle-ci à des causes connues et classées : cénesthésie, autosuggestion, affectivité, influences sociales, subconscient, etc. Méthode également décevante : le fait religieux, réintégré — par la force — dans le droit commun des faits purement naturels, perd de nouveau tout caractère spécifique et n'est plus religieux que par accident. Bien plus, les faits eux-mêmes sont victimes de l'esprit de système. Le psychologue nous les livre truqués ; alors que l'on attend de la recherche psychologique une exacte description de l'expérience religieuse, les présupposés philosophiques et antimétaphysiques qui président à la recherche influent, à l'insu même du savant, sur l'observation et la description des faits religieux, les organisent conventionnellement et les déforment.

Telles sont les réflexions que suggèrent deux ouvrages récents, l'un, de M. l'abbé Chansou, consacré à la psychologie de la prière et à la critique des interprétations naturalistes qui en ont été proposées[1] ; l'autre, de M. A. Canesi, exposé des nouvelles méthodes adoptées pour réaliser, dans l'étude des phénomènes religieux et particulièrement de la prière, le maximum d'objectivité[2].

C'est une idée fort juste qui a inspiré de faire faire porter les recherches sur le fait particulier de la prière. L'expérience religieuse est si vaste ! Si l'on veut obtenir des résultats précis, il importe

1. *Etude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la Prière dans l'expérience chrétienne*, Paris, Rivière 1927.
2. *Ricerche preliminari sulla psicologia della Preghiera*, dans les *Contributi del laboratorio di psicologia e biologia*, de l'Université catholique de Milan. Milan « Vita e Pensiero », 1925.

de limiter le plus possible — en extension — le champ de la recherche. Conformément à l'axiome, ce sera au bénéfice de la compréhension. D'ailleurs, la prière — M. Chansou et M. Canesi y insistent à bon droit — apparaît comme « l'essence même de l'expérience religieuse » (James) ; en toute religion, elle s'est toujours présentée comme l'acte religieux par excellence, et, du point de vue psychologique, il est particulièrement intéressant de l'étudier avec soin ; elle est l'activité intérieure que le croyant déploie pour entrer en communion avec la divinité, le moment privilégié de la vie religieuse où le fidèle s'approche de Dieu. L'expérience religieuse s'y réalise donc en sa forme la plus élevée et la plus pure. Encore faut-il, pour que les recherches ne s'égarent pas sur de fausses pistes, que le psychologue ait à faire à d'authentiques prières et non à de vagues effusions sentimentales qui n'ont rien à voir avec l'exprience religieuse. James, dans son livre sur *les Variétés de l'expérience religieuse*, accueille avec complaisance des témoignages de déséquilibrés qui, en toute rigueur, devraient être réservés pour le chapitre des cas pathologiques. D'autre part, nous croyons que l'on a accordé une place trop exclusive, dans l'étude de la psychologie religieuse, aux expériences mystiques, au risque de ne pas établir une distinction rigoureuse entre ce qui, en elles, est exceptionnel et unique et ce qui appartient à l'essence même de l'expérience religieuse et doit, à ce titre, se retrouver dans les faits de prière les plus ordinaires. M. Chansou et M. Canesi, à la suite d'un bon nombre de psychologues allemands, dont Külpe, Gïrgensohn, Gruehn, pensent qu'il est plus conforme à une saine méthode positive de s'attacher à l'étude des expériences de prière les plus communes, soit telles que nous les transmettent les documents de prières les plus usités au cours de l'histoire (Livres sacrés, psaumes, prières liturgiques, *Imitation de Jésus-Christ*), soit telles que les réalisent et les vivent sous nos yeux les croyants contemporains. « Dans leur analyse, écrit M. Chansou, l'observateur découvrira les caractères les plus généraux de la prière, les plus profonds et les plus vrais aussi, car aucune interprétation subjective n'est venue les déformer. »

Tels sont les principes qui ont dirigé l'étude de M. l'abbé Chansou. Etude excellente et qui, appuyée sur une information, non pas toujours de première main, mais cependant exacte et sûre, constitue un exposé critique fort pénétrant des positions des psycholo-

gues quant à la nature des faits religieux, car si M. Chansou traite spécialement de la prière, les doctrines qu'il discute portent en réalité sur l'ensemble des faits religieux. Je me bornerai à une brève analyse de cet ouvrage pour insister plus longuement sur les nouvelles méthodes de psychologie religieuse exposées par M. A. Canesi.

Après avoir (ch. premier) décrit la prière commune, d'après les textes les plus courants de la prière chrétienne, et montré qu'elle est essentiellement un mouvement intérieur par lequel l'âme se replie activement sur elle-même, puis s'élève, par le discours mental, vers la plus pure lumière surnaturelle, et, dans le sentiment de la présence divine, présente à Dieu, avec ses demandes personnelles, celles de toutes les âmes qui composent la communauté chrétienne, l'abbé Chanson étudie (ch. II) les sources psychologiques de la prière : conditions physiologiques, sources affectives, sociales, subconscientes, en montrant que contrairement aux théories biologiques (Leuba, Freud), sociologiques (Durkheim), protestantes libérales (Schleiermacher, Sabatier) et pragmatistes (James), la prière ne peut être expliquée par l'une de ces sources à l'exclusion des autres : la prière nait « des sources les plus diverses. Sentiments de crainte, de tristesse ou de joie, aspirations morales, émotions et représentations collectives, désirs spontanés qui s'infiltrent dans l'âme sous l'action de la grâce, croyances dogmatiques, tous ces éléments spirituels ont laissé leur empreinte, à des degrés divers, sur les témoignages de prière. Dans une même expérience pieuse, ils s'unissent, se mêlent, s'enchevêtrent, se soutiennent les uns les autres. Ils semblent trop étroitement unis pour qu'on ait le droit de laisser dans l'ombre l'un d'entre eux. Les isoler mentalement, c'est déjà méconnaître leur physionomie concrète. La prière est un acte vivant, et, comme toute manifestation de la vie, elle unit en une synthèse active la diversité des énergies intérieures. » (p. 206.) Elle les unit selon la loi de sa finalité propre, qui se traduit dans la croyance en la réalité d'une communication entre Dieu et l'âme et d'une action de l'âme sur Dieu. Source profonde de la prière, la croyance en l'efficacité de la prière pose le vrai problème religieux : « Le monde, écrit Lodge, est-il gouverné par une personne vivante, accessible à la prière, influencée par l'amour, capable et désireuse de prévoir, d'intervenir, de guider et de conduire, sans les forcer, des esprits qui lui sont en quelque sorte semblables ?

Tout le débat pivote, en un sens, sur une question pratique : l'efficacité de la prière. »

C'est ce débat essentiel qui fait l'objet de la dernière partie de l'étude de M. Chansou (ch. III) : critique excellente des théories qui ramènent la croyance en l'efficacité de la prière à une illusion ou une autosuggestion : théories simplistes qui reviennent à poser, si leur solution est vraie, un problème autrement compliqué que celui qu'elles prétendent résoudre, à savoir : celui de la permanence de la prière individuelle et collective. — Critique de la solution des protestants libéraux, selon qui la prière n'a aucune action objective, mais borne son efficacité très certaine à des effets purement individuels : solution inadmissible, en ce qu'elle mutile le fait religieux ; celui qui prie croit en l'efficacité de sa prière, non seulement pour soi, mais aussi pour les autres, et ce caractère d'universalité de la prière apparaît inexplicable dans la théorie des protestants libéraux. Comment d'ailleurs comprendre que de simples effets subjectifs puissent prendre leur point d'appui en la croyance en une intervention divine ? Celle-ci est parfaitement superflue pour expliquer la genèse de sentiments purement humains. La prière a donc une efficacité objective : accroissement de la vitalité spirituelle, bonheur général de la vie et réponses éclatantes de Dieu, efficacité qu'on ne peut expliquer, à la manière de James, par l'existence d'un Univers spirituel, où toutes les consciences se compénétreraient : hypothèse d'allure panthéistique, forme désespérée du refus d'admettre l'interprétation transcendante et personnaliste, la seule qui, en fin de compte, s'avère capable de rendre compte intelligemment du fait intégral de la prière. Car si la croyance en l'efficacité de la prière n'est pas une pure et simple illusion, elle postule de la manière la plus claire « une explication transcendante et religieuse. Dans la Préface du *Pragmatisme* de James, nous trouvons, sous la plume de Bergson, une image très heureuse : « James se penchait sur l'âme mystique, comme nous nous penchons dehors, un jour de printemps, pour sentir la caresse de la brise, ou comme, au bord de la mer, nous surveillons les allées et venues des barques, et le gonflement de leurs voiles pour savoir d'où souffle le vent. Les âmes que remplit l'enthousiasme religieux sont véritablement soulevées et transportées ; comment ne nous feraient-elles pas prendre sur le vif, ainsi que dans une expérience scientifique, la force qui transporte et qui soulève ? » Nous faisons en-

tièrement nôtre cette pensée, ajoute M. Chansou. Après le psychologue américain et dans un esprit différent, nous avons essayé d'analyser les formes qui animent la piété chrétienne. Leur réalité profonde, leur caractère de vigueur et de puissance, ne sont-ils pas un témoignage de « l'Esprit qui crie en nous par des gémissements ineffables ? »

L'étude de M. Canesi traite du même sujet que l'ouvrage précédent et selon les mêmes principes, mais d'une manière fort différente. M. l'abbé Chansou étudiait la psychologie de l'homme qui prie dans les textes les plus communs de la prière chrétienne. M. Canesi prend pour objet de sa recherche la prière vivante, et il procède par la méthode des *tests* : il a formé une série de prières généralement peu connues, ou plutôt d'invocations, d'aspirations et d'élévations spirituelles, tirées les unes de textes courants, tels que l'Ancien Testament, l'*Imitation de Jésus-Christ*, les autres des œuvres des mystiques médiévaux. De parti-pris il élimine les prières communes, de crainte que, le sujet les connaissant et les répétant d'une façon plus ou moins machinale, il ne soit plus possible de contrôler ses expériences : les prières trop familières risqueraient en effet de rendre impossible le recueillement, en réveillant des états d'âme déjà éprouvés et qui s'effacent trop rapidement pour que le sujet soit capable d'en garder un souvenir précis. Ces aspirations spirituelles peu connues, choisies assez nombreuses pour représenter toutes les formes de la prière, M. Canesi les donne à prononcer à des personnes d'une vie religieuse profonde, cultivées, et décidées à se prêter loyalement à l'expérience, en leur demandant de faire effort pour s'approprier le contenu du texte de prière qui leur est soumis, puis de noter soigneusement par écrit les « expériences » qu'elles ont éprouvées dans le temps même de cet effort. Il est d'ailleurs entendu que si la prière proposée suppose un état d'âme ou des circonstances différentes de ceux du sujet, en sorte qu'il ne puisse parvenir à la formuler comme sienne et de son propre fond, il pourra la modifier comme il le voudra.

Quels furent les résultats de ces expériences ? Ils sont consignés dans 280 procès-verbaux qui, soumis à une analyse minutieuse, s'ils comportent des états psychiques d'une extrême variété, révèlent cependant un élément profond d'unité. Cet élément qui se retrouve identique en tous les procès-verbaux, c'est le processus par

lequel les sujets arrivent à formuler une véritable prière. Ce processus d'élaboration de la prière comprend trois phases :

1. *Reploiement actif* du sujet sur lui-même, effort de recueillement et de concentration, accompagné d'états affectifs divers, selon la personnalité du sujet et le contenu du texte proposé.

2. *Dieu devient une réalité présente et agissante.* — Le sujet s'est retrouvé lui-même, et il a éprouvé des sentiments de joie, de crainte, de doute, etc. Il se tourne vers Dieu, qui n'est plus pour lui un pur concept spéculatif, mais un Etre personnel, vivant, et présent en lui. Dieu était bien présent déjà dans la première phase, mais à titre d'élément rationnel, à peine entrevu. Maintenant, sa présence s'affirme, non d'elle-même, mais par l'effort du sujet pour se rapprocher de Dieu et s'unir à Lui.

3. *Formulation de la prière.* — L'état d'âme provoqué par la lecture du texte pieux se résout en prière. Devant Dieu, présent à l'âme et au cœur, la prière s'énonce spontanément : le texte proposé subit dans l'âme du sujet une transformation profonde ; il n'est plus un extrait d'un livre religieux, mais l'expression des sentiments personnels du sujet, qui en fait sa propre prière. Celui-ci expose à Dieu ses infirmités spirituelles et corporelles et demande à en être délivré ; il supplie Dieu de lui donner la force de lutter et de vaincre, il reconnaît sa faiblesse et son néant. Souvent aussi l'âme reste muette, envahie d'un profond sentiment de joie ou de stupeur. Plus rarement, la prière prend la forme d'un dialogue où il semble que Dieu parle et que l'homme réponde. En général, les sentiments les plus courants sont ceux de l'abandon et de la confiance.

Telle est la prière, telle que les procès-verbaux des *tests* permettent de la décrire. Il s'agit, maintenant, à l'aide des mêmes procès-verbaux, de découvrir quels sont les éléments constitutifs de la prière, afin d'en déterminer la nature. Est-elle le produit du jeu des images, est-elle l'effet d'un état émotionnel ou le résultat d'un acte de volonté ? Surgit-elle de la combinaison de ces divers éléments ? Est-elle le fruit d'une activité *sui generis* ? On sait la variété des solutions proposées. L'ouvrage de l'abbé Chansou nous les rappelait : la prière est l'effet de la crainte, elle est une superstition, un vague sentimentalisme, suggestion, calcul utilitaire, pesée de la conscience sociale, etc. M. Canesi remarque fort justement que ces solutions sacrifient délibérément à un principe mé-

laphysique l'objectivité des faits. Ceux-ci ne comptent plus lorsqu'ils se refusent à entrer dans une construction arrêtée *a priori*. « Pour moi, écrit-il, je reconnais loyalement que la psychologie doit se borner à préparer les matériaux que les philosophes élaboreront ensuite. Le psychologue est incapable d'apporter une solution définitive au problème de la nature de la prière. Son rôle est de classer les faits qu'il décrit et d'en formuler les lois. » Mais que dit l'expérience ?

La prière, en ses trois phases, et telle que la décrivent les procès-verbaux, se compose de représentations, d'états affectifs et d'activité volontaire. Or l'étude minutieuse des *tests* démontre que ni les représentations, ni les états affectifs, ni l'activité volontaire, pris à part les uns des autres, ne peuvent expliquer comment se réalise la prière dans l'âme du croyant. Je ne puis entrer dans le détail des observations fort précises et méthodiques de M. Canesi. Elles conduisent à conclure que ce sont les processus intellectuels qui jouent de beaucoup le rôle le plus important dans la prière : seule la pensée de la foi en Dieu et en sa toute-puissance, seule la connaissance de sa doctrine et le souvenir de ses promesses sont capables de faire naître ces sentiments si caractéristiques de la prière chrétienne : la confiance et l'abandon. Les représentations n'ont de valeur qu'à titre de symboles des vérités où la prière s'alimente. Quant à l'activité volontaire, elle apparaît absolument inapte à faire naître la prière, si elle n'est elle-même mise en mouvement par des motifs d'ordre intellectuel.

M. Canesi dégage une autre conclusion des nombreuses observations qu'il a faites. Des esprits superficiels n'ont voulu voir dans la prière, et spécialement dans la prière chrétienne et catholique, qu'une sorte d'annihilation des valeurs de vie personnelle et de l'autonomie individuelle. Or les expériences les plus précises imposent une conclusion absolument contraire. Dans la prière, le moi échappe à l'éparpillement habituel de la vie quotidienne, il reprend conscience de soi, de ses limites, de son pouvoir ; par un acte d'énergique volonté, le croyant qui prie se place en face de Dieu. Sa personnalité se transforme, acquiert plus de vitalité et, consciente de la présence de Dieu qui l'écoute et qui l'aime, il sent ses propres forces s'accroître de la force divine. La prière apparaît ainsi comme une augmentation de vitalité et une transformation de celui qui prie.

Telles sont les conclusions des expériences conduites de la manière la plus rigoureuse par M. Canesi. On pensera peut-être qu'il n'est pas fort utile de se donner tant de mal pour redécouvrir... l'Amérique. Observation superficielle. On remarquera d'abord que les expériences de M. Canesi, si limitées soient-elles, viennent recouvrir les analyses, faites sur les textes de prière par M. Chansou et, à ce titre, confirment et renforcent les conclusions qu'une exacte psychologie impose au philosophe. Mais de plus, la psychologie des faits religieux, si obvie pour un croyant qui vit profondément sa croyance, a été tellement maltraitée par les écoles rationalistes et, comme nous le disions plus haut sous une forme vive, mais juste, tellement truquée, que c'est un grand bien que de rétablir, par les procédés propres de la science, les faits, les simples faits dans leur implacable vérité.

Régis Jolivet.

A propos des planètes et de leurs habitants

Les deux articles de février et de mai 1927 sur la Pluralité des planètes habitables ou habitées ont valu à la R. A. plusieurs lettres intéressantes. Il en est une qu'elle est heureuse d'insérer. Cette note émane d'un vénérable fils de S. François dont l'esprit toujours jeune s'intéresse comme jadis l'esprit de son séraphique père à tout ce qui dans la création fait chanter les louanges de notre aimable et admirable créateur. Si la R. A. la reproduit, débarrassée de tout ce qui est correspondance purement personnelle, ce n'est pas à cause des questions nouvelles que cette lettre pourrait soulever. Elle est heureuse d'y trouver une approbation des plus autorisées sur les trois points suivants :

1° L'impossibilité actuelle d'affirmer l'existence d'habitants dans les planètes ;

2° La possibilité pour Dieu de manifester sa gloire par des moyens que nous ne pouvons soupçonner en tous ces mondes qui peuplent l'espace ;

3° L'inanité parfaite des objections tout autant que l'inutilité complète des questions relatives aux habitants des planètes. Voici cette note.

« ... Cette question m'a beaucoup préoccupé dans ma jeunesse, il y a bien longtemps. Permettez à mes quatre-vingt-neuf printemps de vous envoyer copie d'une très vieille note que je retrouve en mes papiers sur la question.

La terre a mis beaucoup de temps à se condenser, à se refroidir, à se solidifier pour devenir habitable ; et nous savons qu'elle ne le restera pas. L'homme n'y a paru que depuis peu ; il aurait pu n'y

pas paraître. Il n'occupe dans la durée de notre planète qu'une fraction bien petite, presque infinitésimale. Supposons — ce qui n'est certes pas — que toutes les planètes sont dans les mêmes conditions que la nôtre pour que la vie puisse s'y manifester.

Cela suffit-il pour que nous ayons des chances d'en trouver une seule actuellement habitée?

Comme elles sont à des phases différentes de leurs évolutions, c'est moins que probable. Il faudrait en effet qu'elle traverse précisément la fraction si petite de son existence correspondant à la nôtre. Et ce ne serait pas suffisant pour bien des raisons.

Nous ne sommes pas capables d'imaginer une couleur que nous n'avons pas vue. Nous n'aurions évidemment pas pu nous figurer la vie physique, création de la puissance divine, si nous n'avions pas vécu ici-bas. Pourquoi Dieu, dans les mondes qui peuplent l'espace, ne manifesterait-il pas sa puissance de mille façons — mille est un diminutif — qui nous sont inconnues et inaccessibles? Ne veut-il pas nous faire entrevoir ces mystères, en s'enfermant, lui, l'infini, dans un peu de matière brute, dans une humble hostie?

Mais à quoi servent tous ces mondes? Je crois bien que nous ne le saurons jamais, qu'il ne nous importe pas de le savoir et que, jusqu'ici, cette recherche ne nous a servi en rien... »

Fr. Albert,
Prêtre tertiaire capucin,
Officier de marine en retraite.

Bayonne, 11 mai 1927.

L'Actualité Religieuse

LA REVISION DU PRAYER BOOK

Le monde anglican est agité depuis quelques mois par la révision du Prayer Book. Il est encore trop tôt pour donner un jugement sur une question qui divise les partis et les consciences et qui reste obscure et embrouillée pour les Anglais eux-mêmes.

On peut pourtant marquer déjà que la réforme a moins de portée qu'on ne pourrait le croire tout d'abord. Bien des corrections apportées au texte de 1662 ont pour seul objet de rajeunir certaines formules liturgiques, qui, dans la langue nationaale, gardaient un cachet d'archaïsme (ex.: on remplace *I worship* par *I honour*). De plus, le livre porte la marque de cet esprit de compréhension qui touche de très près au compromis, et les clauses qui semblent favoriser les pratiques romaines (ex. l'autorisation de réserver le Saint Sacrement *pour les malades*) sont compensées par des dispositions différentes (la Sainte réserve doit être gardée sous les deux espèces) et même contraires (le culte du Saint Sacrement n'est pas autorisé). Au surplus, si l'Assemblée du Clergé a ratifié le 29 mars à une imposante majorité le Prayer Book proposé par l'épiscopat, il est douteux que le Parlement le promulgue. Enfin le nouveau Prayer Book, fût-il promulgué, resterait d'usage facultatif.

Malgré ces réserves et ces restrictions, il est assez significatif qu'une Eglise si conservatrice et un pays où la tradition a tant de poids aient admis l'idée de modifier le livre de la Prière nationale qui est pour tous la source de sa tradition et le symbole de la réforme pour quelques-uns. La seule opposition des dates 1662-1927 que les journaux, les revues, les brochures se sont plu à souligner tendrait à prouver que nous sommes à un tournant de l'histoire de l'Eglise[1]. Du moins pose-t-elle la question capitale de son dévelop-

1. Rappelons ici que le Prayer Book de 1662 qui est encore en vigueur dans l'Eglise anglaise est le 5e Prayer Book depuis la réforme. Le premier Prayer Book fut imprimé et publié le 7 mars 1549 sous Edouard VI : il condense et

pement. L'Eglise d'Angleterre est-elle figée dans son attitude du XVI^e^ siècle ? Garde-t-elle en elle une autorité et une vie assez forte pour modifier sa liturgie, et s'adapter aux besoins des temps ? Peut-elle, s'il en est besoin, se réformer ou est-elle condamnée à s'imiter elle-même et à voir ses enfants se dresser les uns contre les autres ? C'est ce qu'un historien pourra dire quand l'agitation présente se sera calmée.

Parmi les innombrables lettres publiées sur la révision (il n'est presque pas de jours que les grands journaux anglais n'en aient publiées) la plus profonde et la plus belle nous semble la lettre que lord Halifax, à peine remis d'une maladie qui avait failli l'emporter, adressait au directeur du *Church Times* (8 avril 1927). Plus que tout autre, le *great old man* pouvait donner sur les réformes proposées par l'épiscopat un avis sûr et éprouvé. Il l'a fait avec cette sincérité absolue, ce sens de l'histoire catholique et cet ardent désir de l'union des Eglises qui fait le prix de toutes ses paroles. On verra en lisant ces pages que la révision a été trop souvent commandée par l'opportunisme et qu'elle n'est pas acceptée sans réserves par les membres de la Haute Eglise. Les controverses actuelles montrent à la fois qu'une réforme est possible, désirable même, mais qu'elle est encore prématurée. Néanmoins, la permission de conserver les saintes espèces, malgré les précautions et l'archaïsme dont elle s'entoure, emporte de fait la reconnaissance officielle de la croyance en la présence réelle. Cela seul suffirait à prouver qu'un grand changement s'est fait depuis cinquante ans et qu'il ne peut que se continuer.

simplifie la liturgie latine, et il garde presque toute la tradition catholique. Son titre est significatif : « La Cène du Seigneur et la Sainte Communion communément appelées la Messe ». Bien que Calvin ait dit qu'il contenait « des absurdités tolérables » il fut jugé trop conservateur par les Réformateurs étrangers venus en Angleterre (Bucer, un Alsacien; Vermigli, un Italien) suivis par des extrémistes anglais comme Hooper et Ridley; on enleva tout ce qui pouvait rappeler la messe romaine, on disloqua le canon : ce fut le second Prayer Book de 1552 qui ne fut en vigueur que 8 mois. Les trois autres Prayer Book (1559, 1604; enfin 1662) sont des corrections apportées à ce Second Prayer Book pour le rapprocher du Premier sans cependant restaurer celui-ci. Ajoutons que l'usage du Premier Prayer Book que réclame la haute Eglise peut être autorisé par l'ordinaire. C'est ainsi que Lord Halifax dans sa chapelle particulière et dans sa paroisse d'Hickleton se sert du Prayer Book d'Edouard VI avec l'autorisation de l'archevêque de York.

I. Le nouveau Prayer Book sanctionne certains points du programme anglo-catholique[1]

« Je n'ai pas pu écrire plus tôt, malgré mon grand désir, car dans un moment comme celui-ci, qui rappelle et fait revivre les anxiétés des jours passés (alors que j'étais président de l'English Church Union), je sens, malgré le peu que je puis faire maintenant pour l'Union et la cause qui me tient tant à cœur, il est des questions sur lesquelles ceux qui pendant longtemps m'ont donné leur loyal et chaleureux concours ont le droit de connaître mon opinion et mon sentiment.

Les années écoulées ont vu la bataille si profitable que nous avons menée au nom des obligations que nous imposaient l'acceptation pleine et entière de l'enseignement et des principes contenus dans le livre de Common Prayer. Dans cette bataille nous eûmes l'approbation et l'appui de M. Keble, du docteur Pusey, du doyen Church de St-Paul et du docteur Liddon, pour citer les noms de quelques personnes les plus étroitement liées au mouvement d'Oxford : elles reconnurent que l'action et le travail de l'Union n'avaient pas d'autre résultat logique et inévitable que de mettre en œuvre les principes et l'enseignement du mouvement d'Oxford.

Personne ne niera à quel point, par la bénédiction de Dieu, la face de l'Eglise a été changée par l'action de l'Union. Il ne peut en être de meilleure preuve que le *Prayer Book* revisé que propose maintenant l'épiscopat.

Lorsque, en qualité de marguillier de Sainte-Marie de Graham Street, je sollicitais de l'archevêque Benson la permission de porter le Saint Sacrement après la messe matinale aux malades qui demandaient la communion, et dont on ne pouvait satisfaire le désir d'une autre façon, il refusa purement et simplement. Or, voyez maintenant comment se pose le problème de la Sainte réserve pour les malades ?

De plus, les mêmes mots que nous empruntions à la rubrique pour prouver la légitimité des vêtements sacerdotaux dont le port envoyait le clergé en prison, sont maintenant cités dans le Prayer Book revisé pour montrer que le port des vêtements est conforme à l'esprit de l'Eglise d'Angleterre. Notre action passée est entièrement justifiée ».

1. Les sous-titres ne sont pas dans le texte.

II. Mais il introduit maintes modifications regrettables

1° *Esprit dans lequel les modifications sont conçues :*

« Comment faut-il caractériser l'action de l'épiscopat ? Quel droit a-t-il en ces questions à notre reconnaissance ? Que fait-il maintenant plus que de donner une approbation tardive à ce que nous avons gagné pour nous-mêmes et à ce qu'il était en fait incapable de refuser ?

Nous reconnaissons avec beaucoup de gratitude les efforts faits par ceux des évêques qui, sans en avoir le pouvoir, n'ont pas eu non plus le désir de contrarier ce développement, mais ils n'étaient pas seuls, et de fait le Prayer Book revisé ne montre ni une générosité suffisante, ni une compréhension suffisante pour amener la paix. Est-il en effet possible de ne pas tenir compte de ce qui a si manifestement influencé les articles du nouveau Prayer Book qu'on nous propose ? Presque sur chaque point, on a accordé le moins qu'il fallait accorder, si l'on voulait qu'il y eut quelque espoir d'entente. Ce que l'on a accordé, on l'a accordé à regret, comme en font foi les rubriques qui l'accompagnent et on l'a affadi sans cesse par des concessions et des expressions destinées à se concilier l'approbation de ceux dont l'enseignement, sur beaucoup de points, risque d'être accusé d'être en contradiction flagrante avec l'enseignement de l'Eglise ».

2° *Exemples.*

« D'autres points subsistent sur lesquels il me faut peut-être dire un mot ».

a) *Le pouvoir du prêtre de paroisse.*

« Par exemple, il me semble que les propositions des évêques ont pour effet d'accroître l'autorité de ces derniers et celle de la *Church Assembly* au détriment de l'autorité du prêtre de la paroisse. Ne devons-nous pas déplorer un tel résultat ? Le prêtre de la paroisse tient son autorité *jure divino* sous le contrôle de celle de l'évêque, mais elle ne doit pas et ne peut pas être subordonnée à aucune nouvelle autorité telle qu'une *Church Assembly* ou un épiscopat de création récente qui agissent en rapport avec l'autorité séculière et sous son contrôle. A ce sujet, les droits de l'épiscopat sur nos consciences ne me semblent pas échapper à la critique.

Quelle est l'autorité précise des évêques nommés en fait par un

premier ministre si et quand le premier ministre n'est pas membre de l'Eglise ? Question à laquelle il n'est pas facile de répondre. L'épiscopat peut se réclamer de l'autorité divine lorsqu'il cherche à proclamer la vérité dont l'Eglise a toujours eu le dépôt, mais il peut difficilement prétendre exercer une telle autorité lorsqu'il se propose un compromis qui, on l'espère du moins, peut réunir pour un temps deux partis opposés, moins encore si ces expressions paraissent impliquer que les membres de l'Eglise ont un droit égal de soutenir des opinions absolument contradictoires à celles de ceux qui ont la foi catholique sur la nature des Sacrements ».

b) *L'Eucharistie.*

« Comment, peut-on me demander, interpréter la phrase : « Ayant maintenant reçu par la foi le corps et le sang précieux du Christ. » Cette phrase comporte une interprétation orthodoxe, mais placée où elle est placée, elle favorisera inévitablement une interprétation subjectiviste des sacrements. Les sacrements sont ce qu'ils sont par la volonté de Dieu. C'est l'institution de l'Eucharistie par Notre-Seigneur qui nous garantit la Présence sacramentelle de son Corps et de son Sang ; — notre foi si elle est active ou l'inverse déterminera le bénéfice que nous pouvons retirer de la réception du sacrement, mais elle n'affecte en aucune façon la nature du sacrement lui-même.

S'il en était autrement, pourquoi l'archevêque Tait, au cours de ce procès attristant où le Saint-Sacrement avait été volé par un prétendu communiant pour montrer qu'une hostie avait été utilisée dans la célébration, pourquoi, dis-je, l'archevêque Tait autorisa-t-il le Rév. Henri Douglas et moi-même à recevoir le Saint Sacrement de ceux qui le conservaient et à le lui porter directement à Addington où il le prit avec respect et le consomma lui-même dans sa chapelle privée ?

Je trouverai très difficile en vérité d'accepter l'insertion d'une telle phrase : « Ayant reçu par la foi le corps et le sang précieux », quelque explication qu'on puisse lui donner et d'autant plus que je sais trop bien l'usage et l'abus qu'on en ferait. On nous dira que c'est notre foi, non la volonté de Dieu, qui détermine le caractère et la puissance du Saint-Sacrement. De même que pour le baptême on nous dit que c'est à la foi des parrains que revient la bénédiction donnée à l'enfant et que ce n'est pas à la collation comme

telle du Sacrement institué par le Christ que l'enfant doit de devenir de fils d'Adam qu'il était un fils de Dieu, de même on nous dira que ce n'est pas la volonté de Notre-Seigneur qui fait le sacrement ce qu'il est, mais notre foi ».

c) *L'Epiclèse*

« Parlant encore en mon nom, je trouverais encore très difficile, voire impossible, d'accepter l'altération du canon et l'introduction des mots « Ut fiant nobis » après les mots de la Consécration au lieu d'avant, comme ils sont maintenant dans la première liturgie d'Edouard VI en usage dans l'église de Hickleton avec l'assentiment de l'archevêque d'York et de l'évêque de Sheffield depuis vingt ans. Quel est le but de ce changement qui ne peut en rien modifier nos relations avec l'Orient et qui crée une nouvelle différence entre notre Eglise et les Eglises de l'Occident ? Après tout nous sommes des Occidentaux et non des Orientaux. Pourquoi modifier notre canon d'Occidentaux tel qu'il existe en Angleterre depuis saint Augustin ? Je demandais un jour à M. Edmond Bishop, le distingué liturgiste catholique romain, comment réconcilier les principes des canons de l'Occident et de l'Orient et il me répondit que c'était absolument impossible. Tout ce que vous pouvez dire, c'est que l'Orient accepte la validité du canon occidental et l'Occident celle du canon oriental, mais réconcilier les deux formes est impossible[1] »

d) *La sainte réserve sous les deux espèces*

« Il est un autre point qui mérite une attention sérieuse et qui, lié aux rubriques publiées avec le *Prayer Book* proposé, ne peut pas être négligé. Notre cher ami M. Hill, le plus loyal membre qui soit de l'Eglise d'Angleterre, le mieux informé, le plus sûr dans ses jugements, me dit, il y a longtemps, que le résultat de ses rapports avec la Guild de All Souls l'avait convaincu qu'il était impossible de conserver la Sainte Réserve pour les malades sous les deux espèces. Après de sérieuses recherches, je suis arrivé aux mêmes conclusions. Quiconque connaît un peu l'histoire de l'Eglise depuis ses débuts sait combien ont changé les pratiques de l'Eglise en ce qui concerne la pratique de la communion. Pourquoi sur ce point, étant donné tout ce que nous savons sur la pratique de la communion,

1. Le changement de place de l'*Epiclèse* a réveillé en Angleterre les controverses célèbres sur la *forme* du sacrement de l'Eucharistie. On lira sur ce point un article intéressant du Rév. F. F. W. Puller, le critique anglican bien connu, dans le *Church Times* du 3 juin 1927.

nous faut-il sortir délibérément de notre chemin pour nous mettre en conflit avec l'ensemble de l'Eglise d'Occident ? Est-ce que notre pratique de la communion dans le passé justifie de notre part une une telle action ? Je ne puis voir aucune justification.

La réserve du Saint Sacrement sur l'autel n'a pas pour premier objet de créer un centre d'adoration, mais d'assurer à tout instant la possibilité de la communion pour quiconque peut désirer à n'importe quel moment (pendant le service ou hors du service) recevoir la communion. C'est un témoignage constant et visible de ce qui est si cher au cœur de notre Rédempteur l'approche de son peuple vers lui dans la Sainte Communion et cela nous rappelle qu'il a dit à la fois : « Laissez venir à moi les petits enfants » et « Venez à moi, vous tous qui êtes las et chargés, et je vous donnerai le repos ».

CONCLUSION :

« Une autre remarque se présente. Quiconque connaît un peu la nature humaine pourra-t-il penser que les clercs et les laïques accoutumés à une célébration déterminée du service divin trouveront facile, ou même possible, de changer ce qu'ils aiment et ce à quoi ils sont habitués ? Dans ma petite église de Hickleton je trouverai, je crois, impossible d'apporter aucun changement. Combien d'autres églises et d'autres paroisses seraient dans le même cas ? Ne serait-il pas plus sage, au lieu de faire des essais qui ne peuvent qu'apporter le trouble et sont voués à l'échec, de nous rendre compte que les anomalies qui résultent des pratiques présentes ne sont que l'image des anomalies qui existent dans l'ensemble de la Chrétienté, et, au lieu de nous proposer des buts qui ne concernent que l'Eglise d'Angleterre, de nous efforcer d'avoir des vues plus larges et de chercher ce que nous pouvons faire pour ouvrir la voie à cette réunion de la Chrétienté qui seule peut apporter un remède aux difficultés qui, de diverses manières, en affectent chaque partie.

Reste, cependant, un problème plus grave : quelle doit être notre attitude dans la situation présente ? Il serait aussi sot qu'injuste de fermer les yeux sur les graves défauts du *Prayer Book revisé* de nos Evêques. Nous faisons bon accueil à tout ce que ce livre a fait pour sanctionner ce pourquoi nous avons autrefois combattu, mais nous sommes obligés de marquer que, ce livre dans son état actuel sera inévitablement revisé, et on peut prévoir que cette nouvelle

revision arrivera certainement, au plus tard, dans la génération suivante. Nous faisons des vœux et des prières pour qu'elle amène la paix. En attendant, nous sommes obligés de dire qu'une obéissance absolue au livre qu'on nous propose ne peut pas nous être imposée à bon droit par la discipline ecclésiastique si l'on songe au caractère de ce livre et aux circonstances dans lesquelles on l'a établi. Comme l'*English Church Union* l'a déjà fait remarquer, il ne pourra pas y avoir pratiquement de solution bonne et durable tant que ceux qui partagent nos opinions ne seront pas représentés parmi les évêques et ne pourront pas prendre part à leur délibération. »

JEAN GUITTON.

L'INFLUENCE BOLCHEVISTE AU MEXIQUE

La persécution religieuse qui sévit actuellement au Mexique n'est pas, ainsi que certains observateurs américains superficiels ont osé le prétendre au début, un mouvement spontané d'émancipation des consciences opprimées par le catholicisme, elle fait partie d'un plan d'ensemble d'une politique nationaliste sous laquelle se devine l'ingérence de Moscou.

La Fédération Mexicaine du Travail-Confederacion Regional Obrera Mexicana, — dont l'influence sur le gouvernement actuel ne saurait être mise en doute, ne fait elle-même en l'occurence qu'exécuter les ordres qui lui sont transmis par les ambassadeurs des Soviets. Tchitchérine lui-même a eu soin, de nous en avertir lorsqu'en mars 1926, rendant hommage au gouvernement Callès, il tenait à faire ressortir le rôle important qu'y jouait Stanislas Pesthovsky, ambassadeur des Soviets. Ce dernier a été remplacé depuis par Mme Kollontay, bolcheviste militante, qui de son poste de Mexico cherche à organiser la propagande aux Etats-Unis ; si tant est qu'elle ait pu réaliser son discours programme.

Quoi qu'il en soit, dès le 29 novembre 1924, — deux jours avant son inauguration, — le président Callès concluait un accord secret avec la Fédération mexicaine du travail aux termes duquel l'armée nationale devait être licenciée et le poste de secrétaire de l'industrie et du travail confié à Louis Monores, chef du parti communiste, moyennant quoi ladite fédération s'engageait à soutenir le gouvernement.

On sait ce qu'il advint depuis : la persécution religieuse fut brutalement déchaînée ; « le catholicisme, avait déclaré la Fédération lors de son Congrès de 1926, est l'ennemi de l'esprit national, du progrès, de la liberté et du prolétariat », — la nationalisation des industries et du sol ne fut pas moins activement poursuivie sous la dictature de ce juif, originaire de Syrie, qu'est Calles ; l'industrie textile, une des plus importantes du Mexique, est passée entièrement entre les mains des syndicats révolutionnaires.

Faut-il s'étonner dès lors que le Conseil général de la IIe Internationale, réuni à Amsterdam le 13 janvier 1927 ait voté un ordre du jour approuvant chaleureusement la politique du gouvernement mexicain ?

On est surpris par contre de voir le parti socialiste américain tout entier souscrire à la politique anti-religieuse et communiste d'un Callès (American Appeal du 3 juillet 1926). Les conditions d'existence de l'ouvrier américain et plus encore, les multiples occasions qui lui sont offertes de s'élever rapidement dans l'échelle sociale, nous l'ont toujours fait considérer, non sans raison, comme un soutien de l'ordre ; force nous est pourtant de constater que le bolchevisme a également fait du progrès aux Etats-Unis, dans les quartiers populeux des grandes villes où s'entassent les éléments indésirables des immigrants d'après-guerre.

Il n'est pas jusqu'à l'attitude équivoque des chefs de la Fédération américaine du travail, American Federation of labour dans cette affaire qui ne doive nous faire réfléchir. Cette puissante organisation s'est toujours interdit de faire de la politique ; dernièrement encore son président, William Green dans une lettre publique adressée à la « National Catholic Welfare Conference », deux de ses vice-présidents, MM. Matthew Wall et Frank Duffy, ont officiellement déclaré que l'A.F.L. « ne pouvait approuver le gouvernement mexicain dans sa politique de persécution religieuse » ; il n'en demeure pas moins avéré que la Fédération américaine a soutenu la Fédération Mexicaine du travail, fédération communiste, dans sa campagne en faveur de l'élection de Calles.

Au Congrès Général de l'A. F. L. de 1925, à Atlantic City, le délégué mexicain, le juif Haberman, après avoir remercié les membres du Congrès au nom du président Calles, déclarait : « Nous croyons au Mexique à la lutte des classes, à la nationalisation des industries et des moyens de production ». Cette déclaration fut enten-

due sans protestation ; on adopta même une motion portant que « l'inauguration du camarade Calles comme président du Mexique a été une satisfaction et une joie pour les travailleurs américains ». Et W. Green, plus radical que son prédécesseur, le sage Gompers, écrivait lui-même dans l'*American Federationist* de mars 1926: « Sous la présidence de Callès, un homme qui réalise pratiquement son idéal humanitaire, nous pouvons nous attendre à une réorganisation de l'ordre social. Les travailleurs américains se sont engagés solennellement à collaborer à cette grande œuvre ».

Sans doute, l'opinion publique aux Etats-Unis bien renseignée, — grâce surtout à la vigoureuse campagne menée par les Chevaliers de Colomb, — sur la véritable signification des événements du Mexique, a-t-elle, les intérêts aidant, évolué depuis. Des protestations énergiques se sont également fait entendre au sein de la Fédération américaine, dont la grande majorité des membres réprouve toute idée de lutte des classes ; l'attitude des dirigeants de la Fédération n'en demeure pas moins inquiétante à plus d'un point de vue. Les membres de la Fédération américaine du travail et la nation attendent d'eux une déclaration formelle à ce sujet ; qu'ils disent s'ils les trompent ou si ils ont été eux-mêmes trompés.

Ch. Mercier.

NOTES DE LITTERATURE HONGROISE

La « Société de Saint Etienne » ou « Stephaneum », dont toutes les réserves, livres de luxe ou éditions populaires, collections de revues ou de journaux, furent détruites par les bolcheviks, au cours de la dictature du prolétariat, a fait d'énergiques efforts pour redevenir la plus importante maison d'édition catholique de la Hongrie ; après avoir surmonté bien des difficultés, elle a pu atteindre son but et a obtenu du Saint-Siège le titre d' « Editeur pontifical ». Le « Stephaneum » peut maintenant offrir régulièrement à nos lecteurs un nombre respectable d'ouvrages importants, nous en citerons quelques-uns parmi ceux parus depuis le commencement de l'année.

Tout d'abord, une *Histoire de la littérature française*[1] exposant l'origine, le développement, les différentes phases du mouvement

1. G. Birkas, Francia irodalomtörténete, in-12, 314 pages.

littéraire en France. Une note brève sur les auteurs précède l'explication de leurs œuvres et donne une idée exacte de leur esprit et de leurs tendances. Quoique condensé, ce livre est assez complet et il est inspiré par une impartialité assez rare dans ce genre d'ouvrage; les écrivains catholiques occupent la place qui leur revient dans le mouvement des idées en France et aussi en raison de leur influence sur la production littéraire en Hongrie.

La Hongrie à l'époque de la famille d'Anjou[1] présente l'image d'un des siècles les plus intéressants de l'histoire magyare. Au milieu du XIII^e^ siècle, la Hongrie avait subi l'invasion des hordes tartares, le pays avait été saccagé, la population décimée, il fallut d'énergiques efforts du souverain, Béla IV, pour relever la Hongrie de ses ruines ; mais bientôt la race des rois de la famille d'Arpád s'éteignait, l'oligarchie s'était développée et le pays était en péril. Ce fut à ce moment que la famille d'Anjou, alliée à la famille royale d'Arpád, s'assura, grâce à l'appui de Rome, le trône de Hongrie, et le petit-neveu de Saint-Louis, roi de France, devint roi légitime de Hongrie, sous le nom de Charles-Robert. Lui et son fils, Louis-le-Grand, conduisirent la Hongrie à l'apogée de sa grandeur.

Avec *Saint Jean Capistrano*[2], ce n'est plus contre les Tartares qu'il faut lutter, mais contre les Ottomans, et le moine franciscain, qui n'a d'autres armes que la parole et une foi ardente, telle que celle des Croisés, soutient les combattants magyars qui luttent contre Mahomet II. Jean Capistrano avait rempli des missions en Allemagne, en Pologne ; il avait converti 4.000 hussites, il fut envoyé en Hongrie et accompagna Jean Hunyady se rendant dans le Sud pour y lutter contre les Turcs. Assiégés dans la ville de Belgrade, que les troupes de Mahomet II attaquaient avec une véritable furie, les Magyars se défendaient énergiquement. Le Franciscain insuffla à tous sa confiance. Jean Hunyady tenta un suprême effort et mit les ennemis du Christ en déroute (juillet 1456). Mais Hunyady, le héros légendaire, avait été mortellement blessé. Jean Capistrano l'assista à ses derniers moments ; lui-même mourait quelques mois plus tard. En Hongrie, le peuple le considéra comme un saint.

Récits et croquis de voyage[3] simples notes prises au cours de voyages en Italie, en Allemagne, en Hongrie, aux Etats-Unis, par

1. I. Miskolczy, Magyarország az Anjouk korában, in-12, 175 pages.
2. Ed. Bolcskey, Capistranoi szent János élete, in-12, 219 pages.
3. O. Prohaszka, Elbeszélések és utirajzok, in-12, 213 pages.

Mgr Prohászka, évêque diocésain de Szé esfehérvár ; ces notes forment un intéressant volume rempli d'aperçus variés, d'impressions originales sur les régions parcourues, sur les hommes et sur les choses. Parmi les choses qui ont pour Mgr Prohászka le plus d'attrait, c'est la nature elle-même, il découvre dans une forêt, dans un site des raisons d'admiration, brin d'herbe ou arbre gigantesque, plaine ou montagne, partout, il voit l'œuvre du Créateur et comme saint François d'Assise, il le loue et le remercie.

C'est un savant aussi qui vient de publier la *Vie du roi Saint Ladislas*[1], après avoir publié de très importants travaux sur cette époque, Mgr Karácsonyi a condensé en un petit volume la vie du héros légendaire qui clôtura le siècle qu'avait ouvert saint Etienne, le fondateur du royaume de Hongrie et son premier roi. Ladislas fut son digne continuateur, il étendit et développa le christianisme, créa des évêchés, fit construire des églises et surtout administra son pays en souverain conscient de sa responsabilité devant Dieu et devant les hommes ; quelques-unes de ses lois sont conçues avec un libéralisme et une charité fort rares à cette époque. Saint Ladislas est resté populaire dans la mémoire des Hongrois.

L'*Histoire des Beaux-Arts en Hongrie*[2] est aussi complète qu'on pouvait l'attendre de l'auteur C. Diváld qui s'est consacré à ce sujet. Marche de l'Est pour l'Europe, la Hongrie subit les invasions qu'elle arrêta sur son sol, préservant ainsi de la destruction, la civilisation occidentale, mais en subissant elle-même les pires ravages. Monuments des premiers siècles du christianisme magyar, édifices du moyen âge, tout fut détruit par les Tartares ou par les Ottomans, au point de n'en laisser d'autre trace que le souvenir. Sans s'attarder trop à ce qu'il est difficile de reconstituer, l'auteur s'attache à décrire ce qui est, et l'on peut constater que, grâce au concours des artistes qu'elle appelait de l'étranger, la Hongrie a fait édifier des œuvres d'art fort remarquables. Malheureusement, la grande guerre vient de lui enlever quelques-unes des régions où les monuments artistiques étaient en plus grand nombre, perte cruelle pour un peuple qui apprécie la valeur des créations de l'esprit.

Un éminent astronome a mis à la portée de tous *La Constitution de l'Univers*[3], surtout de l'univers céleste ; cette question qui depuis

1. Karacsonyi J., Szent Lâszlo élete, in-12, 130 pages.
2. Divald K., Magyar müvészet történet, in-12, 184 pages illustrées.
3. Wodetzky J., A. vilâgegyetem szervezete, in-16, 146 pages.

les temps les plus reculés a captivé nos ancêtres, a fait, depuis les astrologues de jadis, d'immenses progrès, sans diminuer l'attrait de ces mondes lointains dont l'existence nous est expliquée par le Dr J. Wodetzky, professeur à l'Université, s'appuyant sur les plus récentes découvertes scientifiques. Il étudie d'abord le calendrier des astres, il expose clairement ce que la science actuelle permet de connaître du système solaire, il ouvre à ses lecteurs les horizons immenses du monde stellaire, il montre ces étoiles innombrables qui peuplent l'espace, la Voie lactée à laquelle l'imagination des peuples prête des légendes ou si poétiques ou si héroïques. On doit à J. Wodetzky une fort belle étude sur Laplace.

La Société de Saint Etienne publie d'assez nombreuses traductions d'ouvrages français, nous signalerons aujourd'hui un petit livre, *L'idéal du véritable chrétien*[1], par Demurger, que Mgr A. Lepold a traduit en hongrois et pour lequel le Prince-primat de Hongrie, S. Em. le cardinal Csernoch, a écrit une préface. La présentation de cet opuscule aux catholiques hongrois par le chef de l'Eglise de Hongrie est une preuve de plus de ses sympathies pour la France ; il suit avec un vif intérêt toutes nos publications religieuses et littéraires.

De Munkács à Rodosto[2], c'est l'espace entre lequel se meut la vie de François Rákóczi II, prince de Transylvanie, le dernier allié de Louis XIV, du chef héroïque de la lutte pour l'indépendance de la Hongrie. Munkács, c'est la forteresse que sa mère, la princesse Hélène Zrinyi, défend contre les troupes de l'empereur d'Autriche; François, enfant, assiste à cette lutte épique. Il est enlevé à sa mère et élevé par les adversaires de sa patrie. Quand, enfin, il devient libre, il reprend la lutte, il soulève le pays, combat avec ses braves Kouroucz (de orux), mais est vaincu. Il se rend en France où il est bien accueilli à la cour de Louis XIV et reste à Grosbois jusqu'au moment où les événements politiques l'obligent à se rendre en Turquie où il meurt, à Rodosto, en 1735, demandant à reposer dans la chapelle des Lazaristes de Constantinople qu'il considère comme « terre française ».

Emile Horn.

1. Demurger, Eletcélunk, in-24, 172 pages.
2. Schöner F., Munkaestol Rodostoig, in-12.

Chronique Biblique : Ancien Testament

(I)

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad Codicum fidem iussu Pii PP. XI cura et studio Monachorum Sancti Benedicti Commissionis Pontificiæ a Pio PP. X institutæ Sodalium Præside Aidano Gasquet S. R. E. Cardinale edita. — *Librum Genesis* ex interpretatione Sancti Hieronymi... recensuit D. Henricus Quentin. In-4° de xlviii-427 pages. Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, MDCCCCXXVI.

Dom Henri Quentin, *Essais de Critique textuelle* (Ecdotique). In-8° de 178 pages. Paris, Auguste Picard, 1926.

Institutiones Biblicæ Scholis accommodatæ. Vol. I. *De S. Scriptura in universum*. Large in-8° de viii-456 pages, avec six planches de phototypie. Romæ, e Pontificio Instituto Biblico, 1927.

Dom Hildebrand Hoepfl, *Introductionis in Sacros Utriusque Testamenti Libros Compendium*. Vol. I. *Introductio Generalis*, editio altera. In-8° de 340 pages. Rome, Spithœver, 1926.

Hugh Pope, O. P., *The Catholic Student's « Aids » to the Study of the Bible*. Vol. I. *The Old Testament* (General). Revised Edition. In-8° de xvi-402 pages. London, Burns Oates and Washbourne, 1926. Prix : 7 s. 6.

W. E. Plater et H. J. White, *A Grammar of the Vulgate, being an Introduction to the Study of the Latinity of The Vulgate Bible*. In-8° de viii-166 pages. Oxford University Press, Humphrey Milford, 1926. Prix : 6 s.

Dictionnaire de la Bible, *Supplément* publié sous la direction de Louis Pirot. In-4° de 256 pages. Fascicules I-II. *Abdeh-Apocryphes du Nouv.-Test.* Paris, Letouzey et Ané, 1926. Prix : 24 francs.

L'immense travail accompli, depuis bientôt vingt ans, par les Bénédictins, pour donner une édition critique de la Vulgate, ne peut guère s'imaginer si l'on n'a pas vu à Rome, à Saint-Callixte du Transtévère, leur centre d'opérations, les salles où les moines collaborateurs, penchés sur la photographie des meilleurs manuscrits, comparent d'après une méthode rigoureuse, et enregistrent avec une attention héroïque, les diverses catégories de variantes. Les notes qui consignent le résultat de ces collations minutieuses remplissent déjà plus de deux cents volumes.

L'œuvre n'est pas achevée, tant s'en faut; mais elle est en bonne voie, comme on peut le voir par le tome I[er], qui vient de paraître.

Ce beau livre, sorti des presses de l'Imprimerie Polyglotte Vaticane contient des *Prolégomènes* avec la description des principaux manuscrits employés, le nom des travailleurs qui les ont collationnés, le plan de tout l'ouvrage et l'indication de la méthode suivie (on renvoie, pour l'exposé complet, au *Mémoire* de Dom Henri Quentin *sur l'établissement du texte de la Vulgate*, (1922). Puis viennent les Prologues, souvent placés en tête de la Bible, la lettre de saint Jérôme *ad Paulinum presbyterum*, quelques extraits du livre VI des *Etymologies* de saint Isidore de Séville, les prologues en vers d'Alcuin et de Théodulphe, et les vieux titres des sections de la Genèse, tirés les uns des anciennes versions, les autres de la Vulgate, en tout sept séries. Ces textes sont édités ici d'après les meilleurs manuscrits.

Le texte de la *Genèse* est donné ensuite, avec la division traditionnelle *per cola et commata*, sans autre ponctuation qu'un point de temps à autre à la fin d'une phrase : (on compte trois points dans le ch. 7 et autant dans le ch. 8).

Au-dessous du texte biblique un triple apparat critique présente, en trois séries distinctes, les variantes qui servent à établir le texte, à le diviser, à en suivre l'histoire au cours des siècles.

Les variantes purement orthographiques, intéressantes pour le philologue, ont été groupées à la fin du volume dans l'ordre des lettres confondues.

Comparée à l'édition Sixto-Clémentine, la savante et consciencieuse édition des Bénédictins n'offre pas en général, du moins pour la Genèse, que nous avons sous les yeux, des divergences bien importantes. Une des principales atteint le corbeau de l'arche « qui egrediebatur *et revertebatur* », au lieu de « *non* revertebatur » (8, 7). Les différences les plus fréquentes sont des interversions de mots : *in illa*

terra, au lieu de *in terra illa*; *argenti et auri*, au lieu de *auri et argenti*, etc. Plusieurs pronoms ou autres mots qui rendent la phrase plus facile et plus coulante ne se trouvent pas dans la nouvelle édition : ils semblent bien avoir été admis dans la Bible Clémentine plus pour la clarté que sur l'autorité prépondérante des manuscrits. La différence porte parfois sur des synonymes de sens très voisin : *ergo* pour *igitur*, *illam* pour *eam*, et réciproquement ; ou sur des formes grammaticales : *ducentos annos* au lieu de *ducentis annis*. En quelques endroits l'ancien texte porte *Deus*, tandis que le nouveau a *Dominus*, ou inversement ; ce qui ne manque pas d'intérêt, du point de vue critique.

Les principes et la méthode suivis pour l'établissement du texte ont été, à plusieurs reprises, exposés par Dom Quentin, en 1922, dans le *Mémoire* mentionné ci-dessus; en 1926, dans ses *Essais de Critique textuelle*, où il répond aux objections, aux attaques même de contradicteurs qui l'avaient parfois mal compris.

Tout d'abord, Dom Quentin ne vise pas, comme on le fait d'ordinaire, à reconstituer *l'original* par la comparaison des manuscrits ; car il est extrêmement rare et presque inouï que, pour une œuvre ancienne, la tradition manuscrite remonte jusqu'à l'exemplaire sorti des mains de l'auteur. Il s'efforce de reconstituer *l'archétype* des manuscrits conservés. Puis, ce travail une fois achevé, si dans le texte ainsi établi une leçon paraît évidemment fautive, il la corrige au moyen de la critique interne, en ayant soin d'indiquer par un signe le mot conjecturalement changé ou légèrement modifié.

« Voici, en réalité, dit-il, ce qui caractérise la méthode proposée dans mon *Mémoire* : c'est que j'y divise les variantes.., en trois catégories : variantes à témoin unique, variantes à témoins rares, et variantes à témoins multiples. La première catégorie est inutile pour le classement ; à la seconde, je demande le groupement des manuscrits en familles ; la troisième sert à classer les manuscrits dans l'intérieur des familles et les familles entre elles... » (*Essais*..., p. 98). Par des comparaisons multiples et rigoureusement conduites, le savant critique arrive à distinguer pour l'*Octateuque* (*Genèse* — *Ruth*) — en faisant bien remarquer que ses conclusions valent seulement pour l'*Octateuque* — trois familles de manuscrits, chacune éminemment représentée par un des trois manuscrits importants : *Amiatinus*, *Turonensis* et *Ottobonianus*.

Ces trois manuscrits « ont tous les caractères de dérivés du même archétype. Ce dernier point est établi, entre autres preuves, par la

présence chez eux de fautes communes » (*Mémoire*, p. 519). Quatre exemples de fautes communes sont cités dans les *Prolégomènes* (*Biblia Sacra*, I, p. XL) : les trois manuscrits types offrent dans *Gen.* **24**, 32 la curieuse leçon « ad lavandos *pedes camelorum* », au lieu de *pedes ejus ;* de plus, *Jacob* pour *Jaboc* (**32**, 22) ; *ab hoc*, au lieu de *ob hoc* (**10**, 9) ; et une omission notable dans *Ex.* **38**, 24-25 (probablement à cause des mots répétés, *siclorum ad mensuram sanctuarii*.) Les trois dernières erreurs sont moins caractéristiques : elles pourraient être dues à l'initiative de divers copistes. Mais leur présence simultanée dans les trois manuscrits est significative. Qui sait si elles ne viendraient pas d'un manuscrit des plus anciens, contemporain peut-être de saint Jérôme?

Dom Quentin pense que l'archétype est « une copie exécutée quelque cent ou cent cinquante ans après saint Jérôme » (*Essais*, p. 40). Cet archétype unique a donné le jour à trois familles de manuscrits, et il n'existe point d'autre descendant du premier exemplaire de la Vulgate ; aucune des autres copies, faites au cours de ces cent ou cent cinquante ans, ne survit dans quelqu'un des manuscrits parvenus jusqu'à nous. Au premier abord, cela paraît peu vraisemblable. Dom Quentin parle de près de 700 manuscrits antérieurs au XI^e^ siècle, dont 150 ou 200 sont des exemplaires de l'Ancien Testament, « chiffre trop élevé pour que l'on puisse songer du premier coup à une enquête complète. Je me suis donc borné aux 70 manuscrits qui suivent et dont 35 sont antérieurs au XI^e^ siècle. On trouvera dans cette liste tous ou à peu près tous les exemplaires ayant quelque notoriété et plusieurs autres que nos recherches nous ont fait découvrir ; ceux-là ont été recueillis méthodiquement et, le plus souvent, photographiés : les autres, c'est-à-dire plusieurs des plus récents, ont été pris au hasard. » (*Mémoire*, p. 5.) — Ainsi, les quatre cinquièmes des manuscrits de l'Ancien Testament antérieurs au XI^e^ siècle sont laissés de côté ; en vertu de quel choix, on ne le voit nulle part clairement. Qui nous assure qu'un témoin ne sortira pas de là, avec la prétention de faire remonter plus haut ses origines?

Une fois les manuscrits choisis, comparés, classés en trois familles représentées chacune par un manuscrit principal, voici la règle suivie pour établir le texte de la Vulgate, au moyen de ces trois manuscrits. La préférence est donnée « à toute leçon qui se trouve chez eux trois, fussent-ils seuls contre tous les autres, ou chez deux d'entre eux contre le troisième isolé. Ainsi lorsqu'ils ne sont pas d'accord, nous

suivons la leçon de l'*Amiatinus* et du *Turonensis* contre celle de l'*Ottobonianus*, ou de celle de l'*Amiatinus* et de l'*Ottobonianus* contre le *Turonensis*, ou celle du *Turonensis* et de l'*Ottobonianus* contre l'*Amiatinus*. » (*Essais*, p. 40; cf. *Mémoire*, IV[e] partie, ch. II).

Ce canon que Dom Quentin appelle une « règle de fer », et qu'il applique rigoureusement, afin d'éviter l'arbitraire dans le choix des leçons, a paru un peu trop rigide pour une matière aussi complexe. Il accorde une voix égale à chacun des trois manuscrits, et c'est la majorité qui l'emporte. Mais l'*Ottobonianus* semble inférieur en valeur critique, puisqu'il est dit dans les *Prolégomènes* (p. XXXII) ; « *Lectiones aliquando sibi omnino proprias exhibet sæpisssimeque antiquæ versioni adhæret, contra textum vulgatum ; immo, in nonnullis locis versionem antiquam integre recipit.* »

De plus, pourquoi décider à la majorité de ces trois manuscrits seulement, quand les membres de la famille représentée par l'un ou l'autre sont en désaccord ? « Il est bien entendu que ni le *Turonensis*, ni l'*Amiatinus*, ni l'*Ottobonianus* ne sont les manuscrits mêmes dont dérivent ces familles, mais ils représentent de très près le type d'où elles proviennent et ils appartiennent à la même tradition. » (*Mémoire*, p. 519, n. 6.) Dès lors, pourquoi ne pas faire appel, dans les cas douteux, aux autres témoins de la même tradition, qui pourraient bien présenter une leçon meilleure ?

Les leçons adoptées d'après l'unanimité ou la majorité des trois grands manuscrits « sont imposées par les rapports de ces manuscrits entre eux, et confirmées par les concordances avec l'hébreu et le grec. » (*Mém.*, p. 465). Pour le prouver, Dom Quentin apporte 80 exemples tirés des quatre premiers livres de la Bible. Quelques-unes des leçons discutées dans ces pages de la fin du *Mémoire* ont été critiquées, en particulier, *sub umbraculum tegminis mei* (*Gen.* 19, 8), donné par les trois grands manuscrits. Plusieurs préfèrent, avec d'autres manuscrits et l'édition Clémentine, *sub umbra culminis mei*. Mais Dom Quentin me semble avoir tout à fait raison : il est facile de voir comment la première forme a donné la seconde, par la chute accidentelle des deux syllabes *um, teg ;* mais il est impossible de comprendre comment les copistes auraient pu passer de la seconde, supposée primitive, à la première. *Sub* avec l'accusatif est classique avec un verbe de mouvement.

Cependant le jeu invariable de la « règle de fer » me paraît conduire parfois à des résultats moins heureux. Ainsi, dans *Gen.* 16, 2,

Deus a été mis au lieu de *Dominus*, et inversement en **17**, 23, *Dominus*, au lieu de *Deus*. Mais aux deux endroits, l'édition Clémentine semble avoir raison, étant d'accord avec l'hébreu, les Septante et d'excellents manuscrits. Saint Jérôme observe régulièrement la différence des noms divins, et il n'est guère probable que son texte ait différé ici de l'hébreu massorétique et des Septante. De même, en **16**, 15, le nom de *Agar* est omis dans la nouvelle édition ; la Bible Clémentine disait : *peperitque Agar Abræ filium*, avec l'hébreu, les LXX, l'*Ottobonianus* et plusieurs bons manuscrits. Le nom de *Agar* aura été sauté par une distraction de copiste, plutôt que supprimé par saint Jérôme. Dom Quentin répondra qu'il n'a pas l'ambition chimérique de restituer l'original de saint Jérôme, mais l'archétype des manuscrits. Soit; mais c'était peut-être alors le cas de recourir à la dernière opération, qui consiste à corriger le texte de l'archétype lorsqu'il est clairement fautif, au moyen de l'hébreu, du grec et des autres ressources de la critique interne.

Pour le détail de l'établissement d'un texte comme celui de la Vulgate, il est impossible que les critiques soient d'accord sur tous les points. Mais ici un apparat critique très riche, très clair, dressé avec le plus grand soin, permet de contrôler toutes les leçons.

Les amis de la Bible seront reconnaissants aux Bénédictins, en particulier à Dom Quentin, pour cette belle œuvre de science et de patientes recherches ; ils souhaiteront que poursuivie dans des conditions favorables, elle s'achève sans obstacle. La nouvelle édition de la Vulgate n'empêche pas de désirer un travail plus important, que déjà Clément VII voulait faire exécuter, une version latine plus correcte de toute la Bible (des Psaumes avant tout), officiellement approuvée et reçue par l'Eglise.

*
* *

De Rome aussi nous arrive le tome I[er] des *Institutiones Biblicae Scholis accommodatae*. Cet ouvrage comprendra quatre volumes : le premier, qui vient de paraître, est une introduction générale à la Sainte Ecriture ; le second sera consacré à l'Ancien Testament; le troisième aux Evangiles et aux Actes des Apôtres; le quatrième aux Epîtres et à l'Apocalypse. Bien que le Nouveau Testament soit quatre fois moins considérable en étendue que l'Ancien, on lui donne deux fois plus de place, à cause de son importance et de son rôle dans la théologie et la prédication. Mais le second volume risque de prendre

des proportions énormes, si l'on veut, comme dit la Préface « ajouter à l'introduction spéciale de chaque livre un spécimen d'exégèse, pour expliquer quelques passages plus importants et plus illustres... »

Quatre auteurs se sont partagé les divers traités de ce premier volume. Le R. P. Jean Ruwet expose ce qui concerne le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans un appendice d'une cinquantaine de pages, les apocryphes des deux Testaments sont classés et analysés par le R. P. J.-B. Frey. Le R. P. Albert Vaccari traite du texte et des versions de la Bible; il donne ensuite un résumé de l'histoire de l'exégèse. L'herméneutique a été confiée au R. P. André Fernández.

***

La *Revue Apologétique* a loué, à plusieurs reprises, l'Introduction aux Livres saints, par Dom Hildebrand Hoepfl. Voici une seconde édition du tome I[er] (*Introduction générale* : canon, textes et versions de l'Ancien et du Nouveau Testament; livres apocryphes). Dans le texte, comme dans la bibliographie, l'auteur tient compte des ouvrages et articles de Revues parus depuis 1922. Sur le sens historique et traditionnel des mots « canon », « canonique », il ajoute sept pages intéressantes, importantes du point de vue théologique (« règle de foi », etc.); et des explications nouvelles sur le critère au moyen duquel les Juifs, avant l'ère chrétienne, ont discerné leurs livres inspirés de leurs livres profanes.

Dans cette édition, comme dans la précédente, on trouve sur les langues bibliques des notions très utiles, en particulier huit pages sur la κοινή, tandis que dans le Manuel de l'I. B. ce point me semble traité trop brièvement. En général, chez dom Hoepfl on peut suivre bien mieux le développement historique des questions et la marche des idées; les *Institutiones Biblicae* visent plutôt à présenter, sous une forme succincte, l'enseignement des matières essentielles, en multipliant, pour plus de clarté, les divisions et les gros titres.

La page 6 (10 de la 1[e] édition) donne une idée juste de l'œuvre de Richard Simon et des tribulations qu'elle valut à cet initiateur de génie. « Inter catholicos methodum historico-criticam Richardi acerrime impugnavit *Bossuetius*.., qui assuetus theologicis speculationibus ab audacia artis criticae abhorrebat. Negandum non est in operibus R. Simonis interdum proponi coniecturas vere audaces, sed ex altera parte dici debet iudicium Bossuetii non esse semper aequum... Sed

paulatim principia critica Simonis ab auctoribus catholicis et acatholicis recepta fuere. »

Cette seconde édition est imprimée en caractères un peu plus petits mais très nets et plus élégants.

M. le chanoine Pérennès, docteur en théologie, professeur d'Ecriture sainte au grand Séminaire de Quimper jusqu'à ces dernières années, vient de publier aussi, mais en français, une *Introduction générale aux Saintes Ecritures*. Tel est le titre du livre à la première page; sur la couverture c'est un sous-titre, précédé du titre : *Leçons d'Ecriture Sainte* qui peut s'appliquer à une série de publications bibliques; car nous avons déjà du même auteur : *Leçons d'Ecriture Sainte*; *Le Nouveau Testament*, 1924.

Le présent volume expose les notions substantielles de la doctrine catholique sur l'inspiration (existence, nature, étendue, effet, critères de l'inspiration) ; le canon des Livres saints ; les livres apocryphes ; les textes originaux et les versions ; enfin l'herméneutique et l'histoire de l'exégèse. Un appendice contient de larges extraits des Encycliques *Providentissimus Deus* et *Spiritus Paraclitus*, du décret *Lamentabili*, et les décisions de la Commission Biblique.

Le soin d'être clair et pratique se remarque dès l'ouverture du livre et s'affirme par la disposition de l'ouvrage, en particulier par des tableaux synoptiques bien composés.

En herméneutique, l'auteur distingue une « fausse critique », qui, dédaigneuse de la Tradition, « abuse du critère interne », et une « critique de bon aloi » chez les écrivains catholiques qui « tout en mettant à profit les vraies acquisitions de la science moderne,... restent docilement soumis aux directives de l'autorité supérieure de l'Eglise. » Soucieux de se tenir dans les limites d'une orthodoxie parfaite, il insiste sur la condamnation des abus ; mais il passe rapidement sur certaines questions délicates, qui demanderaient sans doute de trop longues explications dans un manuel de ce genre. Il appartiendra au professeur de développer le texte, en ajoutant les compléments nécessaires.

The Catholic Student's « Aids » to the Study of the Bible, par le P. Hugh Pope, O. P., est un ouvrage bien connu des catholiques de langue anglaise. On sera content d'apprendre que la 2e édition, dont le premier volume vient de paraître, est non seulement revue, mais refondue et considérablement développée. Au lieu d'un seul volume

pour l'Ancien Testament, il y en aura trois, et deux pour le Nouveau.

Aux parties ordinairement traitées dans l'Introduction générale une heureuse initiative de l'auteur ajoute des aperçus utiles et intéressants sur les prophéties messianiques, les paraboles et les miracles de l'Ancien Testament et, à la fin, une carte où sont marquées les Eglises des premiers siècles, avec le nom et la date des Pères témoins de la canonicité du Nouveau Testament. Le chapitre IX, spécialement important pour les destinataires de l'ouvrage, contient beaucoup de détails sur les versions anglaises, catholiques et protestantes, depuis Wyclif jusqu'à nos jours. Les trois derniers chapitres sont consacrés à des questions d'archéologie : temps, fêtes, sacrifices, monnaies, poids et mesures.

L'auteur a un grand soin de conformer son enseignement aux décisions et directions de l'Autorité romaine et aux principes théologiques de saint Thomas. Il donne *in extenso*, à la fin du volume, le texte latin des Encycliques *Providentissimus Deus* et *Spiritus Paraclitus* et des réponses de la Commission Biblique ; dans le corps de l'ouvrage, la traduction anglaise de *Providentissimus Deus* et des décisions de la C. B. relatives à l'A. T.

On souhaiterait des explications plus étendues sur l'inerrance, le mode de composition des Livres saints, divers points d'herméneutique. Entre autres règles pratiques, il est dit, p. 46 : « Nous ne devons pas traiter ces anciens livres comme une œuvre moderne ; il ne faut pas perdre de vue le *génie des Hébreux*. Leurs manières d'écrire l'histoire, ou même la poésie, n'étaient pas celles du XX^e^ siècle... L'histoire a un caractère différent, suivant que l'auteur a eu l'intention d'écrire un livre strictement historique, ou simplement un livre contenant des détails historiques destinés à servir de cadre à son sujet, par exemple le *Livre de Job*. »

Six pages d'introduction présentent une esquisse intéressante de l'exégèse catholique et non-catholique : aux travaux de M. Vigouroux, du P. Lagrange et de l'Ecole Biblique de Jérusalem l'auteur rend un hommage particulier, qui reçoit, dans la préface du livre, la haute approbation de S. E. le Cardinal Bourne (1).

(1) Citons ces quelques mots de la préface : «... and also his well-merited reference to the Dominican Biblical School at Jerusalem, which, under its great leader Père Lagrange, has won for the Catholic Church in the Holy Land a place of esteem, as a centre of true scholarship, which it might otherwise be lacking. »

Voici, parmi les récentes publications de Oxford University Press, un élégant petit volume qui ne manquera pas d'attirer l'attention des catholiques. Il est intitulé *A Grammar of the Vulgate*. La préface, signée par les deux auteurs, W. E. Plater et H. J. White, indique la part de chacun dans une étroite et continuelle collaboration, et ajoute avec *humour* que chacun d'eux prendra volontiers pour lui les éloges, si l'on en donne à l'ouvrage, et laissera volontiers les critiques pour son collègue. M. H. J. White a composé, il y a déjà longtemps, le grand article *Vulgate* pour le *Dictionnaire de la Bible* de J. Hastings, t. IV, 1902.

Toutes les particularités du latin de la Vulgate sont classées méthodiquement, et présentées clairement avec d'assez nombreux exemples à l'appui : d'abord celles qui viennent de *l'influence de l'hébreu*, dans l'orthographe et la déclinaison des noms propres, l'acception spéciale de certains noms communs, divers hébraïsmes relatifs au nom, à l'adjectif, au pronom, au verbe ; puis, toujours par rapport au latin classique, d'autres écarts analogues provenant de *l'influence du grec* ; en troisième lieu, ce qui est appelé *the native element*, dont la source est le latin populaire parlé.

Il était difficile, ou même impossible, de maintenir strictement cet ordre logique, en traçant des limites nettes entre ces trois catégories. De fait, les auteurs attribuent eux-mêmes à l'influence de l'hébreu ou du grec des mots à sens nouveau ou des formes syntaxiques nouvelles, qu'ils enregistrent dans la troisième partie. L'ordre suivi est tout de même commode, et l'usage du volume facilité par d'excellentes tables : l'index III contient 1250 mots latins. La clarté de l'exposition, et l'impression splendide sur beau papier, ont réussi à faire un livre très agréable sur un sujet qui, de sa nature, exclut la gaîté.

Les auteurs, qui appartiennent à l'Eglise Anglicane, mentionnent dans les meilleurs termes les travaux des catholiques.

* * *

De fort bonnes raisons motivent la publication d'un *Supplément* au *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux ; entre autres, celle-ci donnée par les éditeurs : « Traiter les questions de théologie biblique qui n'avaient pas, au moment où fut rédigé le *Dictionnaire*, l'importance qu'elles ont de nos jours et qui furent, pour ce motif sans doute, passées à peu près complètement sous silence. Ainsi le mot « Trinité » ne figure pas dans le *Dictionnaire de la Bible*, et cinq lignes seulement

sont consacrées au mot « Dieu » ». Il y a d'autres omissions à réparer, par exemple, celle du nom de François de Ribera, auteur d'un commentaire des *Petits Prophètes* souvent réédité et d'un commentaire de l'*Apocalypse*.

Les deux premiers fascicules (512 colonnes) vont jusqu'au milieu de l'article *Apocryphes du N. T.* M. Louis Pirot, directeur de cette publication, a écrit les articles *Abraham*, *Actes des Apôtres*, *Adam et la Bible*, *Agneau pascal*, *Ahikar*, *Amélineau*; le R. P. J.-B. Frey, *Apocalypse d'Abraham*, *Testament d'Abraham*, *Livres apocryphes sous le nom d'Adam*, *Seconde Apocalypse Apocryphe de saint Jean*, et les grands articles *Apocalyptique*, *Apocryphes de l'Ancien Testament*; M. Amann, *Apocryphes du Nouveau Testament*; M. L. Thomas, *Agape*; M. L. Vaganay, *Agrapha*; M. G. Bardy, *Ambrosiaster*; M. J. Touzard, *Ange de Yahweh*; le P. A. Lemonnyer, *Angélologie*; le P. A. Médebielle, *Annonciation*; le P. D. Buzy, *Antéchrist*; le P. E. B. Allo, *Apocalypse*; le P. M. Abel, Mgr A. Legendre, M. L. Heidet, des articles de géographie.

Par l'étendue, la documentation, le caractère scientifique des articles, le *Supplément* se rapproche plus du *Dictionnaire de Théologie catholique* que du *Dictionnaire de la Bible*. C'est une mine inépuisable de renseignements sur chacun des sujets traités. L'ouvrage ne pèche pas par défaut d'érudition; au contraire. Certains articles sont même un peu encombrés par la bibliographie. « Dans cette bibliographie, lisons-nous à la fin de l'article *Agape*, ne seront pas mentionnés les ouvrages déjà cités au cours de l'article, ni ceux énumérés dans le *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie.* » Suivent les noms de 70 auteurs nviron. Dans le corps de l'article, sur le point particulier de la *fraction du pain*, 27 travaux sont cités pour « compléter la bibliographie » du *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*. Un peu plus haut, la colonne 135 offre une phrase curieuse dont les deux membres sont séparés par trente-quatre lignes de bibliographie. Quand les ouvrages sont cités sans aucune remarque ni appréciation, l'utilité d'une bibliographie est en raison inverse de sa longueur, sinon pour celui qui aurait l'intention de refaire à fond tout le travail sur le même sujet. A cette masse de références, où se mêlent des écrits de toute valeur et sans valeur, le commun des lecteurs préférerait un choix des meilleures études.

Autre remarque générale dans le même sens. Ici ou là, on ne trouve pas le style sobre et concis d'un *Dictionnaire*, mais l'allure plus libre

d'un article de Revue, ou même l'abondance et l'abandon de l'exposition orale. Le savant directeur, qui a fait appel à des collaborateurs compétents et pleins de leur sujet, pourrait, à l'exemple de son collègue, directeur du *Dictionnaire de Théologie*, indiquer d'avance, d'après le plan de l'ouvrage, les justes proportions à garder en chaque matière.

Ce *Supplément*, qui s'ajoute aux vastes publications encyclopédiques de la Maison Letouzey, fera grand honneur à la science ecclésiastique française.

Albert Condamin, S. J.
Le 2 avril 1927.

Chroniques

Chronique des Actes du Saint-Siège

DIX ANS APRES LE CODE
1917-1927

(*Fin*)

III. De rebus, de processibus, de poenis. — 15. Décisions doctrinales. Condamnations. — 15. Sacrements. — 16. Sacramentaux. — 17. Liturgie. — 18. Indulgences. — 19. Ministère pastoral. — 20. Bénéfices et biens ecclésiastiques. — 21. La Procédure. — 22. Les peines.

III. De rebus, De processibus, De poenis

14. Le Saint-Office est spécialement chargé de veiller à l'intégrité de la foi et des mœurs. Nous lui devons une décision dogmatique sur la science du Christ (5 juin 1918), la condamnation (non parue aux *Acta*, et que nous avons publiée le 1er juin 1925) de douze propositions contraires à l'intellectualisme (19 nov. 1924), une décision morale de *copulâ dimidiatâ* (1er déc. 1922) et diverses réponses relatives au spiritisme (27 avril 1917), à la théosophie (18 juillet 1919), aux faits de Loublande (12 mars 1920). La ligue schismatique tchéco-slovaque *Iednota* a été l'objet en 1920 d'une condamnation formelle (15 janv. 1920), et après plusieurs avertissements restés sans effet (allocution consistoriale du 16 déc. 1920 ; avis du Saint Office, 14 juin 1922), deux de ses prêtres directeurs

ont été nommément excommuniés (8 nov. 1922). Sans vouloir mentionner tous les ouvrages proscrits par le Saint-Office à qui revient ce devoir depuis la suppression de la Congrégation de l'Index (25 mars 1917), nous ne pouvons pas ne pas rappeler la condamnation du *Manuel Biblique* (12 déc. 1923), suivie de la soumission si simple et si complète de ses auteurs. La *Revue Apologétique* a analysé en son temps (15 sept. 1926) l'instruction du Saint-Office sur la Crémation (19 juin 1926) et aussi (15 juin 1923) sa circulaire sur le jeûne eucharistique (22 mars 1923). A la même époque (15 mars 1923), il invitait les Ordinaires à prendre des mesures envers les écrivains qui oublient le sens catholique dans leur appréciation des œuvres littéraires ou artistiques. Deux ans auparavant (24 février 1921) il était intervenu pour condamner les images d'une nouvelle école de peinture, et donnait pour exemple celles que contenait l'ouvrage de Cyril Verschaeve sur la *Passion de N.-S. Jésus-Christ*. Notons aussi, du 5 novembre 1920, une circulaire aux évêques sur la propagande anticatholique, et spécialement sur les Y.M.C.A., et un décret du 4 juillet 1919 relatif à la participation des catholiques aux réunions ou congrès organisés par des non-catholiques dans le but de procurer l'union de toutes les églises chrétiennes. Ce décret renvoie simplement à deux documents antérieurs (16 sept. 1864 et 8 nov. 1865) et en ordonne la publication dans les *Acta* (1919, p. 309-316).

Bien que le Code ne fasse mention ni du Conseil de vigilance, ni du Serment antimoderniste, les prescriptions de Pie X relatives à ces deux points restent en vigueur, jusqu'à décision contraire du Saint-Siège (S.O., 22 mars 1918).

15. Une réponse de la Congrégation des Sacrements du 22 juillet 1925 déclare que l'évêque a le droit d'autoriser dans un cas extraordinaire le *baptême solennel à domicile*, lorsque l'enfant ne peut pas sans grave inconvénient ou danger être porté à l'église : c'est à l'évêque de juger en conscience dans chaque cas si les circonstances sont assez graves pour légitimer cette permission. Deux questions posées à Rome par l'archevêque d'Utrecht, le 8 octobre 1924, au sujet des *parrains de baptême* ont amené la Congrégation des Sacrements à envoyer sur cette question à tous les Ordinaires une très importante instruction (25 nov. 1925). « Elle commence par exposer l'antiquité et la sainteté de cet usage de donner des parrains dans la réception des sacrements de baptême et de confir-

mation. Elle rappelle les obligations des parrains qui sont, auprès de l'Eglise et de Dieu, les garants des enfants qu'ils présentent aux sacrements. Répondants des promesses qu'ils ont faites au nom de ces enfants lors de la réception du baptême, ils doivent se préoccuper de la réalisation de ces promesses, et ils n'ont pas de meilleur moyen pour arriver à ce but que de veiller, à défaut des parents, à l'instruction chrétienne des enfants. C'est là une obligation qu'ils contractent, et soit le Catéchisme du Concile de Trente, soit le Code, montrent, par les termes qu'ils emploient, que cette obligation est sérieuse et grave. » (*Ami du Clergé*, 1925, p. 168). La Congrégation, en répondant aux questions posées, déclare condamnable la coutume en vertu de laquelle, si le parrain n'assiste pas au baptême, les parents désignent pour le remplacer une autre personne, sans que le parrain donne mandat exprès de le remplacer au parrain ainsi substitué. Cette coutume ne permet pas de connaître avec certitude le vrai parrain, et fait que le curé ne peut pas se rendre compte si les personnes qu'on lui présente comme parrains sont dans les conditions voulues par le Code. Du reste, en paraissant réduire le rôle du parrain à un simple rite, elle ne lui donne pas une idée bien profonde des obligations réelles et graves qu'il contracte. En terminant, l'instruction fait ressortir l'importance et l'utilité pratique, surtout de nos jours, de cette institution des parrains, obligés de veiller à l'instruction chrétienne et à la bonne éducation de leurs filleuls. A propos des *actes de baptême*, la Commission d'interprétation du Code a décidé que pour les enfants illégitimes, les noms des parents devaient être mentionnés, mais de manière à éviter toute diffamation. Dans les cas particuliers on recourra à la Congrégation du Concile (14 juillet 1922).

Les sacrements de *Confirmation* et d'*Extrême-Onction* n'ont pas donné lieu à des documents qui méritent d'être signalés.

Pour l'*Eucharistie*, nous avons signalé déjà la lettre du Saint-Office sur le jeûne eucharistique (22 mars 1923). Une instruction de la Congrégation des Sacrements a rappelé l'obligation de renouveler fréquemment les saintes espèces, et de ne faire consacrer que des hosties de fabrication récente, et non des hosties faites depuis deux ou trois mois (7 déc. 1918). On peut employer à la messe du vin « ex musto sulphurato per additionem anhydridis sulphurosae vel metabisulphiti potassici » (2 août 1922). Une lettre du 26 juillet 1924 précise à quelles conditions les Ordinaires (d'Italie) peuvent au-

toriser les messes en plein air, et deux réponses de la Commission du Code (24 nov. 1918 et 19 oct. 1919) déclarent que le canon 822 permettant aux Ordinaires d'autoriser exceptionnellement la célébration de la messe dans un maison particulière doit s'interpréter strictement. Ceci doit s'entendre même de la célébration de la messe dans une chapelle ardente, en présence du corps d'un défunt. Sur ce dernier point, on s'en tiendra désormais aux règles très précises données le 3 mai 1926 par la Congrégation des sacrements. Pour les Congrès eucharistiques, de nombreux privilèges ont été accordés par le bref du 7 mars 1924, déjà analysé dans la *Revue* du 1er juin 1924 : celui entre autres d'y dire une messe à partir de minuit, les autres messes ne devant commencer qu'une fois cette messe terminée, ou à partir d'une heure. Le 22 avril suivant, Rome a déclaré qu'elle autoriserait, à certaines conditions, et à partir seulement de minuit et demi, la célébration de messes dans certaines autres solennités extraordinaires. — La coutume des messes dialoguées, portée à Rome, n'y a pas été condamnée : mais Rome a attiré l'attention de l'évêque consultant sur les inconvénients possibles de cette pratique nouvelle et a interdit en tous cas la récitation à haute voix par les fidèles de ce que le prêtre doit dire à voix basse (4 août 1922). Pour les *sonneries de la messe*, la Congrégation des Rites a déclaré obligatoire même aux messes chantées et aux messes pontificales celles du *Sanctus* et de l'Elévation, et très utile (*maxime expedit*) celle de l'*Hanc igitur*, que la pratique commune observe, bien qu'elle ne soit pas prescrite par les Rubriques. Le Souverain Pontife a approuvé cette réponse (25 oct. 1922). Une instruction de la Congrégation des Rites a précisé les règles à suivre par les prêtres autorisés, pour la faiblesse de leur vue, à dire ordinairement la messe *de Beata* ou *de Requiem* (12 janv. 1921). Ces prêtres peuvent dire trois messes le jour de Noël et le 2 novembre (26 janv. 1920). — Plusieurs causes de la Congrégation du Concile (10 nov. 1917, 15 juin 1918, 10 janv. et 8 mai 1920, 19 fév., 16 avril et 9 juil. 1921, etc.) concernent les honoraires de messes. Nous n'y relèverons que deux points : L'Ordinaire du lieu, en vertu d'un indult apostolique, peut obliger les prêtres qui binent, ou ceux qui ont été dispensés d'appliquer la messe *pro populo*, à verser l'honoraire de cette messe à l'œuvre pie favorisée par l'indult (8 mai 1920); lorsque l'évêque interdit de transmettre hors du diocèse des honoraires de messes, cette interdiction doit s'entendre

non pas des messes dont les prêtres ont la libre disposition, mais des messes fondées, ou des messes ad *instar manualium*, ou des messes manuelles données *intuitu causae piae* (19 fév. 1921).

En Orient, les Orientaux sont tenus de faire la communion pascale dans leur propre rite et ne peuvent satisfaire au précepte pascal en communiant au rite latin. Voir les documents à ce sujet dans l'*Ami du Clergé*, 1924, p. 569-572.

La juridiction nécessaire à l'administration de la *Pénitence* ne peut pas être déléguée par tous ceux qui ont juridiction ordinaire ou déléguée *ad universitatem causarum* (curés, vicaires, etc.), mais seulement par l'Ordinaire du lieu (16 oct. 1919). Le canon 900 relatif à la cessation de la réserve ne s'applique qu'à la réserve du *péché* (réservé à l'Ordinaire ou au Saint-Siège) et non à la réserve de la censure (10 nov. 1925). Deux autres réponses concernent la confession au cours d'un voyage en mer ou aux escales (20 mai 1923) et le confessional (24 nov. 1920).

Les privilèges accordés à certains collèges ou séminaires de faire ordonner leurs élèves sans lettres dimissoriales ont été abrogés par la Consistoriale le 6 novembre 1920 : cette mesure a laissé intacts les privilèges des Collèges ou séminaires dépendant de la Propagande. La Congrégation des Sacrements a accordé la dispense de l'irrégularité à un clerc amputé à la guerre de la main et du poignet droits (1er juillet 1918) ainsi qu'à un aveugle de guerre, si mes souvenirs sont exacts. Au sujet de l'irrégularité des fils d'hérétiques, certains canonistes ont cru voir une contradiction entre deux réponses de la Commission interprétant le canon 987. Mais ces deux réponses se concilient parfaitement : la première affirme que par *parentes* il faut entendre le père et la mère, de sorte que l'enfant est irrégulier si son père *ou* sa mère sont hérétiques ; la seconde affirme que par *filii* il faut entendre seulement les enfants, et non les petits-enfants, même (contrairement à l'ancien droit) dans la ligne paternelle (16 oct. 1919 et 14 juillet 1922). Une remarque analogue est à faire pour concilier avec le canon 969, § 2, une réponse du 3 août 1919. D'après cette réponse, celui qui est ordonné par son propre évêque, mais pour le service d'un autre diocèse, appartient *ex tunc*, conformément au canon 111, § 2, par le fait même de l'ordination, à ce dernier diocèse, sans qu'il soit besoin ensuite de procéder à son excardination. C'est donc seulement dans le cas où l'incardination à un autre diocèse est prévue comme *future*, et non actuel-

lement réalisée dans l'ordination, que s'applique le canon 969, § 2. L'empêchement de service militaire concerne tous ceux qui sont encore susceptibles de faire du service actif (3 juin 1918), mais non ceux qui n'auraient à faire que des périodes dans la réserve.

Comme il fallait s'y attendre, c'est sur le sacrement de *mariage* et la législation qui le concerne que les Congrégations (Saint-Office, Sacrements), les Tribunaux (Rote) et la Commission d'interprétation ont eu à donner le plus grand nombre de solutions. Il nous est impossible de les indiquer toutes. Une réponse du 3 juin 1918 a confirmé que les *fiançailles* injustement rompues ne donnaient plus lieu qu'à une action en dommages-intérêts, qui est du ressort soit des tribunaux civils, soit des tribunaux ecclésiastiques. Le curé ne doit pas traiter comme pécheurs publics en refusant d'assister à leur mariage, ceux qui ne veulent pas se laisser instruire de la doctrine chrétienne (2 juin 1918). Le canon 1023, § 2, prescrivant d'en référer à l'Ordinaire toutes les fois que les futurs ont séjourné plus de six mois en dehors de la localité après l'âge de puberté, est difficile à observer dans la pratique : et cependant Rome en a rappelé l'observation (3 juin 1918; 6 fév. 1920). Aussi devons-nous signaler un indult accordé au diocèse de Cambrai (12 mai 1925), n'obligeant le curé à en référer à l'évêque que s'il y a doute ou soupçon sur l'existence d'un empêchement. Voir *Ami du Clergé*, 1925, p. 404. Pour les *dispenses de mariage*, dans les cas urgents, le recours à l'Ordinaire est censé impossible, si on ne peut que lui télégraphier ou lui téléphoner (12 nov. 1922); et on doit considérer qu'il y a cas urgent même si de mauvaise foi les futurs n'ont pas révélé à temps l'empêchement en question (1er mars 1921). Pour chaque *empêchement*, les traités récents *De Matrimonio* (v. g. Desmet, Wernz-Vidal) font connaître en détail les réponses de Rome et les points encore controversés. C'est à eux qu'il faudra recourir également pour apprécier sainement les vices du *consentement* (folie, crainte, erreur, condition). Deux séries de réponses (14 juill. 1922 et 20 mai 1923) ont réglé bien des points concernant l'assistance des curés (ou assimilés) et des vicaires paroissiaux aux mariages, et la nécessité pour les autres prêtres d'une délégation très déterminée, conformément au canon 1096. Le 10 novembre 1925, la Commission a rappelé que pour les mariages mixtes, ce n'est pas seulement la messe *pro sponso et sponsa* qui est interdite, mais toute autre messe du moment qu'elle peut être considérée, étant

données les circonstances, comme le complément de la cérémonie. Sur la messe *pro sponsis*, voir S. C. Rit., 14 juin 1918.

Il ne nous reste à signaler que deux documents de la Congrégation des Sacrements : une instruction du 4 juillet 1921 sur les précautions à prendre pour s'assurer de l'état libre des conjoints, surtout s'ils viennent de pays lointains, et sur le certificat de mariage à envoyer au curé du baptême ; et une autre du 7 mai 1923 sur les procès de non-consommation devant les officialités diocésaines. Cette dernière instruction occupe 48 pages des *Acta* (1923, p. 389-436).

16. Après les Sacrements, le Code traite des *Sacramentaux*. La Congrégation des Rites, appliquant largement le canon 1149, a permis d'admettre les catéchumènes à l'imposition des cendres, à la distribution des cierges (le 2 février) et des Rameaux (8 mars 1919). Elle a permis de faire l'imposition des cendres le premier dimanche de Carême, après la messe, ou en dehors de la messe, pourvu que le rite de la bénédiction (et aussi de l'imposition) ait été accompli le mercredi des Cendres conformément au Missel Romain (30 juin 1922 ; 1er fév. 1924). De nouvelles bénédictions ont été approuvées : aéroplanes et autres machines volantes (24 mars 1920), bibliothèque et archives (23 juil. 1924), sismographe (23 nov. 1924), etc. On les trouvera toutes insérées dans la nouvelle édition du Rituel (10 juin 1925). Le 9 décembre 1925 a été approuvée une bénédiction des roses en l'honneur de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. On trouvera aussi dans la dernière édition du Rituel une formule abrégée pour rosarier les chapelets (23 nov. 1918), et une autre approuvée le 9 septembre 1920, pour la consécration d'un autel fixe dont la table a été momentanément séparés de son support (c. 1200, § 1), et pour celle d'un autel fixe ou d'une pierre sacrée exécrés par suite de cassure énorme ou reliques enlevées, ou cassure ou enlèvement du couvercle du sépulcre (c. 1200, § 2, 1° et 2°).

17. D'autres livres liturgiques ont été l'objet de nouvelles éditions typiques : le *Memoriale Rituum* de Benoît XIII (14 janv. 1920) ; le Bréviaire de Braga (14 juin 1920) ; le *Missale romanum* (25 juil. 1920, et 21 déc. 1923). Cette dernière édition renferme les *Additiones et Variationes in Rubricis generalibus Missalis Romani* qui seront bientôt, espérons-le, incorporées aux Rubriques générales elles-mêmes, les nouvelles préfaces de Saint Joseph et des

Morts, approuvées le 9 avril 1919. Pour le chant liturgique, signalons la lettre de Pie XI au Cardinal Dubois sur l'usage facultatif du chant grégorien dans les Carmels (12 oct. 1924).

De nouvelles fêtes ont été instituées ou étendues à l'Eglise universelle : en 1920 (14 oct.), Saint-Ephrem ; en 1921 (26 oct.), la Sainte-Famille, Saint-Gabriel, Saint-Raphaël, Saint-Irénée ; en 1925 (12 déc.), le Christ-Roi; les fêtes primaires de Saint-Joseph (19 mars) et de Saint-Michel (29 sept.) ont été élevées au rite double de 1re classe pour toute l'Eglise. Le nom de Saint-Joseph a été inséré dans les *Laudi sacre* (23 fév. 1921) et dans plusieurs des prières du titre V (malades en danger de mort) du Rituel (9 août 1922). Les diocèses qui le demandent obtiennent tous la fête du Cœur Eucharistique (9 nov. 1921).

La Très Sainte Vierge dans le mystère de son Assomption a été déclarée et confirmée patronne principale, et Sainte Jeanne d'Arc patronne secondaire de la nation française (bref du 2 mars 1922). La solennité de Sainte Jeanne d'Arc a été fixée pour la France au deuxième dimanche de mai, au jour même de la fête nationale (9 nov. 1921). Un décret du 20 février 1926 promulgue à nouveau, en les précisant sur un point, les règles à suivre pour demander la concession de nouveaux offices et de nouvelles messes. Voir également S.C. Rit., 14 mai 1926.

La Congrégation des Rites est intervenue pour désapprouver certaines formes non traditionnelles de calices (30 juin 1922) ou d'ornements (9 déc. 1925) ; pour interdire de porter dans les processions le Saint-Sacrement, une statue, ou des reliques sur un char hippomobile ou automobile (28 oct. 1922-22 fév. 1924); pour préciser à quelles conditions on pouvait bénir et admettre dans les églises des drapeaux ou étendards profanes (26 mars 1924. Voir *Revue apologétique*, 15 juin 1924). Elle a également interdit d'apposer dans les églises des plaques portant les noms des défunts qui n'y sont pas enterrés (20 oct. 1922) : ce qui, bien interprété, ne condamne pas les plaques contenant les noms des soldats morts au champ d'honneur. « Dans l'érection de ces plaques, il n'est intervenu aucune pensée d'un droit de patronage quelconque, aucune idée de gloriole pour faire valoir une famille ; il n'y a ni statues, ni portraits des morts. » (*Ami du Clergé*, 1922, p. 759) : or ce sont là les seuls motifs sur lesquels s'appuie l'interdiction susdite. En tout cas, l'indignation que soulèverait dans toutes nos pa-

roisses l'enlèvement des plaques est certainement un motif suffisant de tolérer cet usage qui, bien interprété, mérite une approbation positive. Il n'est pas défendu d'entretenir des lampes allumées sur les sépultures dans les cimetières (30 oct. 1922). Pour la récitation et le chant des Litanies de la Sainte Vierge, on devra tenir compte de plusieurs réponses récentes : 21 juil. 1919 ; 15 oct. 1920 ; 10 nov. 1921. Pour le Chemin de la Croix, voir S. Pén. 14 déc. 1917. La controverse sur le chant du *Benedictus* à la Messe est définitivement close (14 janv. 1921) : c'est *après* l'élévation seulement et non avant qu'il doit être chanté par le chœur. Il est permis de noter le plain-chant en notation moderne et d'en faciliter l'exécution par l'indication des signes rythmiques 23 juin 1917. La coutume de chanter après la Postcommunion la collecte *Deus a quo sancta...*, comme oraison pour la paix, a été réprouvée le 18 février 1922. Aux bénédictions du Saint-Sacrement, on ne peut pas, après le *Tantum ergo*, ajouter d'autres oraisons à l'oraison *Deus qui nobis sub sacramento* (26 avril 1918). A la messe, on récite désormais comme dernier évangile l'évangile *strictement propre* de la fête dont on a fait mémoire (29 avril 1922).

18. Nous ne ferons que mentionner les documents relatifs au jubilé de 1925. Ils ont été longuement étudiés ici même en trois articles, dès le début de l'année jubilaire. Ce jubilé a été étendu, selon l'usage, à l'univers entier, pendant toute l'année 1926. Nous avons signalé et étudié en son temps les indulgences, privilèges, indults et dispenses accordés à ceux qui assistent aux congrès eucharistiques, ou s'occupent de leur organisation (bref du 7 mars 1924). Voir *Revue apologétique*, 1er juin 1924.

Des privilèges et indulgences ont été accordés à diverses œuvres ou confréries (v. g. Notre-Dame de la Bonne Mort, de Tinchebray, 22 mars 1918, 31 mai 1921, 2 février 1923 ; La Chapelle-Montligeon, 10 mai et 11 juin 1918 ; l'Association *Pro Pontifice et Ecclesia*, de Chambéry, 8 juin 1918 ; Saint-Enfant Jésus de Prague, 22 juillet 1918 ; l'Association Notre-Dame du Salut, 23 janvier 1919 ; la Pieuse Union du Trépas de Saint Joseph, 29 juin 1923 ; l'Union Apostolique, 17 avril 1921 ; la Propagation de la Foi, 20 février et 25 mars 1924, etc.).

De nombreuses prières ont été indulgenciées (v. g. Cœur Sacré de Jésus, protégez nos familles, 16 juin 1918 ; une prière au Christ,

Roi Universel, 21 févr. 1923 ; une prière pour les missions, 18 mai 1926, etc.).

Une indulgence plénière *toties quoties* a été accordée pour la visite du Sanctuaire de la Portioncule, dans la basilique Sainte-Marie des Anges, à Assise (16 avril 1921), et un décret de la Pénitencerie a déterminé avec précision à quelles conditions pouvait être concédée et gagnée l'indulgence dite de la Portioncule (10 juil. 1924). — Le catalogue des Indulgences Apostoliques, sous le pontificat de Pie XI, a été publié le 17 février 1922, et une déclaration du 14 juin 1922, a précisé que ces indulgences pouvaient se cumuler avec d'autres, malgré le canon 933. — L'indulgence concédée à l'attouchement de la baguette pénitentielle a été augmentée : 100 jours pour les pénitenciers mineurs, et 300 jours pour le grand pénitencier (Pen., 6 mars 1917).

Pour gagner les indulgences attachées à la cérémonie de l'Intronisation du Sacré-Cœur, l'intronisation doit se faire non à l'église, mais à domicile et en présence du prêtre, suivant la formule approuvée par Pie X. Si la présence du prêtre est jugée impossible par l'Ordinaire, la cérémonie pourra avoir lieu sans préjudice des indulgences qui lui sont attachées. (Pen., 1er mars 1918).

La formule (de Léon XIII) de la consécration du Genre humain au Sacré-Cœur a été légèrement modifiée par Pie XI (Rit. 17 oct. 1925). A la place des *Gentils* en général, le nouveau texte mentionne nommément les idolâtres et les musulmans ; une prière fort touchante (spécialement indulgenciée quand on la récite à part) y a été insérée pour la conversion des Juifs. Le nouveau texte est désormais obligatoire ; il devra être récité, avec les litanies du Sacré-Cœur, le jour de la fête du Christ-Roi. Par contre, la consécration du genre humain est désormais facultative le jour de la fête du Sacré-Cœur : si on la fait ce jour-là, on devra employer la nouvelle formule (Rit. 28 avril 1926).

Le canon 930 n'a pas supprimé l'indulgence de l'autel privilégié *pour les agonisants* : c'est une indulgence qui s'applique aux vivants *per modum absolutionis*, et lorsque le prêtre célèbre pour plusieurs agonisants, il n'a pas à déterminer celui auquel il applique l'indulgence plénière (S. O., 9 nov. 1922). Par contre, l'indulgence de l'autel privilégié *pour les défunts*, s'appliquant *per modum suffragii*, ne doit être appliquée qu'à un seul défunt, lors même que la messe serait dite pour plusieurs (Pen., 6 juil. 1917).

L'addition, après *Jesus*, dans l'*Ave Maria*, de quelques mots indiquant le mystère (v. g. que vous avez conçu, mis au monde...) empêcherait en principe de gagner les indulgences du Rosaire (27 juil. 1920), mais Benoît XV (22 janv. 1921) a étendu à tous les lieux où cet usage serait en vigueur un indult accordé à certains pays par Pie IX en 1859 et permettant de gagner même alors les indulgences.

Lorsqu'une fête à laquelle est attachée une indulgence est transférée accidentellement et sans aucune solennité extérieure, l'indulgence ne cesse pas, mais elle reste fixée au jour de l'incidence, ce jour fût-il le Vendredi-Saint (Pén. 18 fév. 1921).

Les *indulgences* qui exigent un acte corporel accompagnant les prières (v. g. signe de croix ou génuflexion) peuvent être gagnées par les *mutilés* qui ne peuvent faire ces actes, en récitant seulement les prières (Pen., 22 oct. 1917). Les chrétiens des *rites orientaux* peuvent gagner toutes les *indulgences* concédées par décret général du Souverain Pontife (Pen., 7 juil. 1917).

Les chapelets en verre ou cristal plein peuvent recevoir les indulgences apostoliques et les autres indulgences (Pen. 21 déc. 1925). — D'une réponse de la Pénitencerie (18 fév. 1921), il résulte que les indulgences attachées aux chapelets et autres objets de piété sont bien des indulgences réelles, et que l'on peut par suite donner, prêter, reprendre ces objets (mais non les vendre) sans que ces indulgences disparaissent.

Les scapulaires des Tiers-Ordres ne peuvent pas être remplacés par des médailles. Toutes les concessions contraires à cette décision (25 mars 1922) ont été révoquées par elle.

19. La question de la *prédication* à laquelle Benoît XV avait consacré une très importante encyclique (15 juin 1917) suivie d'une instruction très détaillée de la Consistoriale (28 juin 1917) n'a pas eu à être reprise depuis. Tout au plus peut-on signaler le questionnaire adressé par la Cong. du Concile aux évêques d'Italie, le 31 mai 1920. Par contre l'enseignement du *catéchisme*, sur lequel portait également ce même questionnaire, semble retenir plus spécialement depuis 1923 l'attention des Congrégations romaines. Le 29 juin 1923, un motu proprio de Pie XI instituait auprès de la Congrégation du Concile un office spécial chargé de réglementer et de promouvoir dans le monde entier l'action catéchistique : ***universam in Ecclesia actionem catechisticam moderari ac provehere.*** Le 16

avril 1924, cette Congrégation demandait à tous les organisateurs de congrès catéchistiques et autres s'occupant de l'instruction religieuse de lui envoyer le programme de leurs réunions. Huit jours après (23 avril), une circulaire était adressée aux Ordinaires d'Italie sur l'enseignement du catéchisme aux enfants, et le 24 juin une lettre à tous les Ordinaires des lieux, accompagnée d'un questionnaire sur la manière dont est donnée l'instruction religieuse soit dans les paroisses, soit dans les collèges, soit dans les écoles publiques. Enfin le 8 sept. 1926, la Congrégation des Séminaires et Universités envoyait à tous les Ordinaires une lettre, déjà citée plus haut, sur la nécessité d'enseigner aux séminaristes la manière de faire le catéchisme, et l'utilité de les exercer dans les paroisses à ce ministère. Ceci nous permet-il de prévoir la publication d'un catéchisme universel ? On l'a écrit : mais cette unification absolue, du reste très difficile à réaliser, est-elle bien désirable ? Est-elle réellement dans les intentions du Saint-Siège ?

Au sujet des funérailles, Rome a insisté sur l'obligation de faire la cérémonie à l'église, malgré les coutumes contraires (Conc. 24 nov. 1918 ; Com. Int. 16 oct. 1919). S'il y a impossibilité d'y transporter le corps, on doit avertir les familles que la cérémonie (avec Messe et absoute) peut se faire *etiam praesente* moraliter *cadavere* (Rit. 28 fév. 1920). Ce n'est pas aux héritiers, ni aux parents, à moins d'un mandat donné par le défunt, de faire l'élection de sépulture ; le curé de la paroisse du défunt peut s'y opposer, et s'il y consent, il garde ses droits à la quarte funéraire (Conc. 9 juil. 1921). S'il s'agit de réinhumer un corps, pour lequel la cérémonie a déjà eu lieu, aucun droit spécial n'appartient au curé du défunt (Conc. 12 janv. 1924) : à cette messe de réinhumation, la Congrégation des Rites (16 juin 1922) a étendu les privilèges des messes anniversaires. Pour les malades décédés dans un hôpital, un conflit de juridiction peut s'élever entre l'aumônier (ou le curé du lieu) et le curé du domicile du défunt : on trouvera les principes de solution dans une cause jugée par la Rote le 25 février 1919. Depuis le Code, le curé du quasi-domicile a les mêmes droits que celui du domicile (Conc. 9 juin 1923).

Il n'est pas vrai que, depuis le Code, ceux qui sont tenus au jeûne puissent prendre de la viande au principal repas et à la collation, lorsque le jeûne seul est prescrit et non l'abstinence (Com. Int. 20 oct. 1919; Conc. 17 oct. 1923). En France, les quatre fêtes

de la Circoncision, de l'Epiphanie, de l'Immaculée Conception, et des SS. Pierre et Paul, n'étant pas d'obligation, ne comportent pas la dispense de l'abstinence (Com. Int. 17 fév. 1918), pas plus que la fête de Saint-Joseph pour l'église universelle (24 nov. 1920). De droit commun une vigile anticipée ne comporte ni jeûne ni abstinence (ibid.). Un étranger de passage dans un pays où l'abstinence du samedi, en carême, est reportée au mercredi, peut faire abstinence soit le mercredi, soit le samedi (Conc. 9 fév. 1924). Certains auteurs continuent à penser qu'ils ne sont tenus dans ce cas ni à celle du samedi (can. 14, § 1, n. 3), ni à celle du mercredi (n. 2) : le motif allégué (lex generalis et lex particularis in casu congruunt quoad substantiam = *bis in hebdomada*) leur paraît contestable.

20. La matière des bénéfices, si pratique en Italie, en Espagne, en Amérique latine, l'est beaucoup moins en France. Signalons seulement quelques décisions intéressantes : sur la renonciation à une paroisse avec réserve de pension (Conc. 11 nov. 1922 ; Com. Int. 20 mai 1923), sur la non-dévolution au Saint-Siège de la collation des bénéfices lorsque l'Ordinaire a omis de les conférer en temps utile, non par négligence, mais par défaut absolu de sujets (Com. Int. 24 nov. 1920), sur le droit de patronage (Com. Int. 12 nov. 1922), sur les chapellenies laïques (Rote, 26 fév. 1921).

La législation concernant l'aliénation des biens ecclésiastiques a été interprétée (Conc. 17 mai 1919; Com. Int. 24 nov. 1920) surtout en ce qui concerne les choses offertes en ex-voto (Conc. 12 juil. 1919 ; 14 janv. 1922). Une décision de la Cong. du Concile (23 janv. 1923) a refusé à un évêque de permettre un rachat de rentes au moyen de titres dont la valeur réelle serait inférieure à la valeur nominale, en les appréciant à cette valeur nominale : et c'est justice ! — Pour les messes de fondations, l'Ordinaire peut en réduire le nombre en proportion de la diminution des revenus, si le fondateur lui en a donné expressément le pouvoir (Com. Int., 14 juil. 1922).

21. On ne peut pas tolérer une coutume en vertu de laquelle on renverrait devant les tribunaux laïques les fidèles qui recourent à la justice ecclésiastique si le différend est de son ressort (Conc. 11 déc. 1920). Quelle que soit la coutume contraire, on ne peut pas admettre non plus que des laïques soient admis à juger, avec voix délibérative, dans un tribunal ecclésiastique, même s'il s'agit

de causes matrimoniales ou contentieuses et non criminelles. Ces laïques ne peuvent même pas être admis ni comme Auditeurs, pour instruire les causes, ni comme Assesseurs avec voix consultative, même dans les causes ayant quelques rapport avec les lois civiles (Conc. 14 déc. 1918). — Une décision administrative ou disciplinaire d'un évêque n'est pas susceptible d'un recours devant le tribunal de la Rote (Rote, 30 avril 1923) ; seules les Congrégations sont compétentes pour connaître de ces actes non-judiciaires, même si la partie soi-disant lésée réclame des dommages-intérêts (Com. Int. 22 mai 1923). Le Congresso de la Signature a un double pouvoir administratif et judiciaire que l'on trouve précisé dans la cause du 25 novembre 1922. Les Avocats de la Curie Romaine ne jouissent d'aucun privilège leur permettant de plaider devant les curies diocésaines sans l'approbation de l'Ordinaire du lieu (Sign. 23 juin 1923).

Lorsque le canon 1683 refuse à un juge inférieur le droit de juger d'un acte ou d'un document confirmé par le pape, il s'agit là d'une confirmation *in forma specifica*. Pour les lettres du Saint-Siège, elles ne sont soustraites à la connaissance des juges que si elles sont munies d'une clause irritante (Rote, 30 janv. 1923).

Une sentence rendue par un tribunal collégial doit, sous peine de nullité, être signée par tous les juges, et non pas seulement par le président et le notaire (Com. Int. 14 juil. 1922). Les délais d'appel partent du jour où la sentence est légitimement intimée (Rote, 18 mars 1922). On doit dire la même chose des délais de recours contre les décisions non judiciaires, comme le renvoi d'un religieux (Rel. 20 juil. 1923) ou l'éloignement d'un curé inamovible (Conc. 14 janv. 1924 ; cf. Com. Int. 24 nov. 1920).

Pour les causes matrimoniales, la Com. d'Interprétation a précisé dans plusieurs cas le for compétent (14 juil. 1922). Ces causes ne passant jamais à l'état de choses jugées (à moins que le mariage attaqué n'ait été dissous par la mort, Rot. 20 juin 1922) ne peuvent pas être l'objet d'une *restitutio in integrum* (Sign. 31 mai 1919) mais seulement d'une *nova propositio*. Pour cette nouvelle proposition, de nouveaux arguments et documents sont nécessaires : il faut qu'ils soient graves (can. 1903), mais il n'est pas nécessaire qu'ils soient *très graves*, ni à plus forte raison *décisifs* (Rot. 19 mai 1921). Lorsqu'une union est évidemment nulle pour inobservation de la forme de la célébration (clandestinité), aucun procès judi-

judiciaire n'est nécessaire pour la déclarer telle, mais il appartient à l'Ordinaire, et même au curé, lorsqu'il fait l'enquête de l'état libre, de résoudre le cas (Com. Int. 16 oct. 1919).

22. La partie du Code qui concerne les peines n'a pas donné lieu à de nombreuses décisions : lorsqu'un précepte, auquel était annexée une menace de censure, a été violé, la peine peut être infligée aussitôt le délit commis, et une nouvelle monition n'est pas nécessaire (Com. Int. 14 juil. 1922). — Après l'absolution d'une censure donnée en cas urgent ou en péril de mort, l'Evêque ne peut intervenir si on recourt à lui que s'il est muni de pouvoirs (Com. Int. 12 nov. 1922). — Pour encourir l'excommunication dont parle le canon 2334, il faut que le recours au pouvoir laïque en vue d'empêcher l'exercice de la juridiction ecclésiastique ait été suivi d'effet (Com. Int. 25 juil. 1926).

Cette simple énumération donnera quelque idée, je l'espère, de l'activité déployée durant ces dix années écoulées par les Souverains Pontifes et tous ceux qui à Rome sont ses auxiliaires dans le gouvernement général de l'Eglise, pour le plus grand bien des âmes et la plus grande gloire de Dieu.

F. Cimetier.

Informations

Notes et Documents

I. — La collection « Christianisme » du Dr Couchoud jugée par un protestant de gauche

Le Dr Couchoud s'est mis à la tête d'une collection intitulée *Christianisme* qui prétend vulgariser les résultats scientifiques acquis par les études sur les origines chrétiennes. On comptait naguère dix-sept volumes parus depuis deux ans. Les plus graves questions y sont abordées par des auteurs que le public mal informé pourrait prendre pour des spécialistes et qui exposent les solutions les plus outrancières. Les catholiques n'ont pas manqué de dire le caractère fantaisiste de la plupart de ces volumes. Des protestants ont parlé de « nouvelle offensive antichrétienne ». Naguère un protestant de gauche (presque d'extrême gauche), M. Maurice Goguel, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, a consacré plus de 40 pages en anglais dans *The Harvard theological Review* (janvier 1927) aux divers volumes de la collection et a formulé un jugement d'ensemble. Il y a intérêt à divulguer ces critiques, quoique par endroits elles soient trop modérées.

Dans le livre d'Alain (*Propos sur le Christianisme*), « chaque ligne révèle l'homme qui a observé le christianisme, en particulier sous la forme catholique, avec une curiosité mêlée quelquefois de sympathie, mais qui n'a jamais pénétré au-dessous de la surface et qui n'a pas fait une étude systématique du sujet. C'est un fait frappant qu'Alain ne paraît avoir jamais défini les trois conceptions : religion, christianisme, protestantisme. Les deux dernières sont souvent confondues.

Un livre tel que celui de l'espagnol Miguel de Unamuno (*L'agonie*, c'est-à-dire lutte, combat *du christianisme*) « ne peut être discuté. Ce serait pure pédanterie que de mettre en parallèle les idées de Unamuno avec les données de l'histoire. Il faut prendre le travail pour ce qu'il est : l'expression d'une forme particulière de pensée et de piété ».

« Les opinions de Richard Kreglinger (*L'évolution religieuse de l'humanité*) sont basées uniquement sur une étude de l'état religieux de l'Europe ou plutôt d'une partie de l'Europe ; or ce terrain est trop étroit pour servir de base à une prévision générale sur l'avenir de la religion ».

« Ecrire *Une courte histoire du christianisme* en cent-vingt petites pages était aventureux, pour ne pas dire plus ». C'est pourtant ce qu'a fait Albert Houtin. Pour comprendre ce livre, dit Maurice Goguel, il faut avoir lu l'autobiographie de l'auteur (*Une vie de prêtre, Mon expérience*, 1876-1912), qui a eu beaucoup de désappointements et graduellement a évolué du catholicisme et du sacerdoce vers le modernisme le plus radical. Son livre « traite de l'Eglise comme institution catholique plutôt que de la religion chrétienne ».

Alfred Loisy a complètement échoué dans sa traduction des *Actes des Apôtres*. « Il reproduit l'ordre des mots tel qu'il est dans le grec et suit d'une manière mécanique l'usage grec pour l'emploi de l'article et des pronoms. Par suite de la différence d'esprit qui existe entre le grec et le français, il en résulte un effet étrange, artificiel, quelquefois enfantin, quelquefois obscur, tout à fait étranger à l'original. La traduction donne ainsi nécessairement une impression complètement fausse ; la même méthode aurait les mêmes résultats, si on l'appliquait à n'importe quel passage d'un écrivain grec. Loisy a essayé de reproduire la physionomie de l'original ; de fait, il l'a défiguré et réellement caricaturé ». Sa tentative de suivre le rythme de l'original en disposant sa traduction par petites phrases qui se correspondent est « une honorable erreur », pour employer un mot que Deissmann appliquait à Frédéric Blass.

Henri Dellafosse croit avoir découvert que le quatrième évangile, l'épître aux Romains et la première aux Corinthiens datent de la seconde moitié du second siècle et portent les traces évidentes des controverses provoquées par les doctrines de Marcion. Chaque fois qu'il trouve un cas d'opposition entre l'évangile et l'Ancien Testament ou la tradition religieuse d'Israël, il le prend pour un exemple

de marcionisme. Maurice Goguel fait remarquer « que ce serait légitime, si Marcion avait été le premier à découvrir le problème des relations entre l'évangile et l'Ancien Testament. Mais quoique Marcion lui ait donné une solution radicale, le problème lui-même est plus ancien que son époque »... « La critique biblique d'Henri Delafosse est un pur *jeu d'esprit* »[1].

Maurice Goguel est d'une indulgence extrême pour *La Confession* de Victor Normand. Cependant il déclare que « son livre n'est pas entièrement satisfaisant. Tout d'abord, l'auteur est beaucoup plus appliqué à prouver que la théorie catholique est mal fondée, qu'à faire une étude nouvelle de l'histoire de la pénitence, de sorte que sa manière de traiter le sujet est négative et polémique... On est un peu surpris qu'à part les écrits de Mgr Boudinhon et un article du P. Galtier auquel il est fait allusion incidemment d'une manière défavorable, il n'y a aucune citation des ouvrages sur la pénitence écrits par des théologiens catholiques, tels que Mgr Batiffol, l'abbé Vacandard et le P. d'Alès en France, et Funk, Rauschen et Koch en Allemagne. »

Félix Sartiaux (*Foi et science au moyen âge*) « essaie d'être impartial, mais n'arrive pas toujours à la sérénité propre à l'histoire. Par endroits on sent la passion contenue, mais ardente... Son préjugé contre toute métaphysique diminue la valeur des jugements formels ou implicites de son livre ».

Après avoir analysé chaque volume, Maurice Goguel formule une appréciation générale sur la collection. « Elle avait été fondée comme un moyen de vulgarisation pour informer le grand public des résultats obtenus par les études les plus récentes sur l'histoire du christianisme. L'auteur d'un volume n'était pas obligé, naturellement, de se borner à reproduire la moyenne des idées couramment reçues ; il devait avoir le droit d'apporter sa contribution personnelle à la solution des questions discutées. Mais la vulgarisation ne consiste pas à mettre en avant des manières de voir qui sont en flagrant désaccord avec les idées couramment reçues, des manières de voir qui, si elles étaient fondées, obligeraient à modifier complètement nos conceptions sur les origines du christianisme.

« Je ne conteste pas à Couchoud le droit (!) de nier l'existence de Jésus, ni à Delafosse celui de placer à la fin du second siècle la

1. La *Revue biblique*, 1er avril 1927, p. 288, dit que M. Delafosse « fait de la prestidigitation pour ébahir les badauds ».

composition de quelques-uns des principaux livres du Nouveau Testament ; mais il me semble que de telles théories ne doivent pas être présentées comme exprimant le résultat des études les plus récentes, ni comme résumant le travail critique de la génération passée. En particulier, c'est une grave erreur pédagogique que d'exposer de telles théories dans des publications destinées à un public incapable de juger, avant qu'elles aient reçu l'épreuve de la critique et de la discussion. Il y a à craindre un véritable désastre pour ce public, car quelques-unes de ces théories que l'on présente comme des résultats acquis feront naître un jour dans beaucoup d'esprits une véritable force de contradiction. Une telle méthode de vulgarisation est, pour ne rien dire de plus, imprudente. Elle n'est pas bien adaptée au but qui est d'initier le grand public à des études dont il a été si longtemps éloigné ; elle court le risque simplement de le dégoûter pour toujours de toutes ces questions.

« C'est pourquoi... je doute que les volumes de la collection *Christianisme* puissent faire réellement l'éducation du public français sur l'histoire de la religion. »

II. — « L'Eugénique »

Le terme *eugénique*, qui est inconnu de notre dictionnaire, désigne dans les pays de langue anglaise la science et l'art d'améliorer la race humaine aux points de vue physique et intellectuel, en mettant à profit surtout l'hérédité qui transmet quelques traits caractéristiques de 5 parents.

Le fondateur de l'*eugénique* est François Galton, un cousin du fameux Charles Darwin, le propagateur de la théorie de l'évolution. L'apparition de l'*Origine des espèces*, en 1859, donna l'idée à Galton d'appliqur la théorie à l'amélioration de la race humaine. De là un certain nombre d'ouvrages qui se succédèrent de 1869 à 1889.

Cette prétendue « science » a reçu de notables développements au cours des dernières années, dans les pays de langue anglaise. Des chaires ont été fondées pour la promouvoir, des conférences ont été multipliées dans des Universités telles que celles de Londres, de Cambridge, Columbia, Cornell, Brown, Wisconsin, Northwestern, Clark, Princeton et autres de moindre importance. On a créé des laboratoires et des cliniques en vue des recherches. Tels sont le *Eugenics Laboratory* fondé par Galton à l'University College de

Londres, et le *Eugenics Record Office* de Gold Spring Harbor, Long Island.

Les *eugénistes* déclarent que leur but est d'amener les portions plus utiles de la communauté humaine à contribuer plus que maintenant au bien de la future génération, de diminuer la contribution des portions inutiles, vicieuses ou nuisibles, de diriger intentionnellement les forces de l'hérédité et de la variation.

Leur programme se résume dans ces quelques lignes : étudier soigneusement les lois de l'hérédité et de la variation ; mettre à part les criminels reconnus, les idiots et les imbéciles et leur interdire le mariage ; établir une loi obligeant ceux qui se marient à subir un examen médical ; expliquer et recommander les méthodes néo-malthusiennes (birth-control).

Le P. Joseph J. Ayd, S. J., dont nous résumons le travail (*America*, 2 avril 1927), remarque que sur les deux premiers points du programme il n'y a rien à objecter, que le troisième nous jette dans un océan dangereux et que le quatrième viole les lois essentielles de la morale.

La législation qui se réfère à ces questions date aux Etats-Unis des années 1907-1909 et comprend des lois sur la « stérilisation » des individus (c'est-à-dire pratiquement la castration), la séparation des sexes et l'interdiction des mariages. D'ailleurs, cette législation n'est pas la même partout. C'est ainsi que 15 Etats ont adopté la stérilisation, dans d'autres la loi n'a jamais été appliquée, dans d'autres elle a été rejetée. 9 Etats interdisent le mariage des personnes faibles mentalement ; 3 annulent le mariage de ceux qui ont une incapacité physique complète ou sont à une période avancée de la tuberculose ; 3 refusent de reconnaître l'union de ceux qui sont atteints de quelque maladie jugée fléau social...

Que penser du mouvement *eugéniste* ? Il n'est pas douteux que l'hérédité influe notablement sur les conditions physiques et intellectuelles de l'humanité. C'est pourquoi, s'il était possible d'obtenir pour l'espèce humaine ce qui a été réalisé pour les animaux, on aurait fait un progrès notable. Mais, d'une part, les théories *eugénistes* violent gravement les lois de la morale ; d'autre part, cette amélioration est pratiquement impossible. Selon la juste remarque du Dr Robertson, professeur d'hygiène publique à l'Université de Birmingham, on cite des familles dans lesquelles il y a eu pendant plusieurs générations des hommes beaux physiquement et d'une

grande valeur intellectuelle ; mais ces exemples sont rares, car, pour une cause ou pour l'autre, le mariage, qui est toujours un acte de volonté, est contracté entre des conjoints qui n'avaient pas les mêmes qualités exceptionnelles.

Assurément il est à souhaiter avec les *Eugénistes* que certains individus détraqués mentalement ou atteints de tares qui sont un fléau pour la société, ne se marient pas et en soient empêchés. Mais une fois que ces groupes ont été éliminés, on ne voit pas ce que l'on peut faire pour améliorer la race humaine, puisque le mariage est un contrat qui dépend de la volonté de l'individu et qu'il faut respecter les lois de la morale.

III. — Sur l'indifférence religieuse pendant la guerre

L'*Aube nouvelle*, organe du *Sillon catholique*, a lancé une enquête intéressante, enquête que nous devions au moins signaler à nos lecteurs : sur l'*indifférence religieuse* dans les milieux populaires. Chacune des réponses insérées dans le numéro de mai-juin 1927 mériterait un examen approfondi : arrêtons-nous aujourd'hui à celle de M. Pierre Dominique, médecin, romancier connu et rédacteur au journal radical la *Volonté*. M. P. Dominique nie l'existence d'une inquiétude religieuse dans les milieux populaires et il en appelle à son expérience de guerre. « Les hommes, écrit-il, portaient tous des médailles données par les femmes ; beaucoup avaient de petits Sacré-Cœurs dans la coiffe de leur képi, puis de leur casque ; ils étaient presque tous très respectueux pour l'aumônier, mais j'en ai vu je ne sais combien mourir dans mes bras... Règle générale : pas trace d'inquiétude religieuse. »

M. Dominique nous permettra de lui faire observer que son raisonnement n'est pas impeccable. Il est très vrai que beaucoup de soldats sont morts, pendant la guerre, sans réclamer le prêtre à leur chevet, sans murmurer même l'une des prières apprises dans l'enfance : mais comment savoir s'ils ne prononçaient pas cette prière au fond de leur cœur ? Un prêtre eût été mieux placé pour deviner les angoisses intimes qu'un médecin agnostique, inhabile à provoquer les confidences.... Nous aussi, nous avons fait la guerre, côte à côte avec des soldats d'infanterie, dans un régiment à effectif souvent renouvelé (et pour cause), composé de Parisiens, de Briards, de Rémois, de Meusiens, et de quelques « Ch'ti-mi » (gens du Nord).

La dévotion habituelle, on le pense bien, n'était pas le fort de tous ces braves gens : quand en mars 1916, il fallut monter à Verdun, un cinquième à peine eurent le courage de se confesser. J'ose affirmer pourtant qu'en très grande majorité ils avaient sinon une foi très vive, du moins le sentiment très conscient de la Présence invisible d'un Père tout puissant dont leur destinée dépendait... Plus d'une fois même, il arrivait à ces hommes — fort capables de dauber sur les « curés » et de mourir en de telles dispositions extérieures qu'un major incroyant n'aurait pas soupçonné dans leur cas, la moindre préoccupation religieuse — il leur arrivait de prier humblement ce Père infiniment bon... On nous excusera de rappeler un trait dont nous avons été témoin. C'était en août 1915, nous étions évacué du front de Champagne vers le Pays Basque .. Dans le compartiment, plusieurs soldats d'infanterie, blessés ou malades, et parmi eux, deux Parisiens, garçons de café « dans le civil »... et un Breton déclassé qui, un jour de détresse à Londres, avait été plongeur dans un palace.... Sur le quai d'une gare, — mettons Troyes ou Sens — vint à passer un infirmier d'allure visiblement ecclésiastique. Aussitôt les quolibets de pleuvoir, plus ou moins discrètement : le train reparti, poursuivant sa longue randonnée à travers la France, — ce fut à qui narrerait son histoire anticléricale. Comme aisément on aurait pris ces soldats à peine échappés au danger et destinés à y revenir dans un avenir tout proche — pour des âmes absolument fermées à l'inquiétude religieuse ! On aurait jugé trop vite... Peu à peu, la conversation tourna et devint grave. On en vint à parler de la religion en elle-même, de *la prière*. Et voici que tous reconnurent qu'ils ne la croyaient pas inutile, qu'ils étaient heureux de savoir que leurs femmes ou leurs enfants priaient pour eux... Plus hardi, le Breton — un bachelier qui se défendait d'être ce qu'on appelle trivialement un « calotin » — avoue qu'il lui était arrivé de prier dans la tranchée. La crânerie de l'aveu et le souvenir des heures terribles passées *là-bas*, mirent les autres en confiance et tous — y compris les garçons de café — entr'ouvrant un coin de leur âme véritable déclarèrent en avoir fait autant..... Il y avait donc dans ces âmes, fort « laïcisées » par ailleurs, une vie intérieure, rudimentaire, qui, la plupart du temps restait cachée aux profanes par un voile impénétrable... Si les mourants pendant la guerre ne manifestaient le plus souvent à leurs majors incroyants ni angoisse, ni espérance à l'égard des réalités invisibles, c'est qu'ils

étaient retenus par la pudeur naturelle à quiconque redoute de n'être pas compris.

L'inquiétude religieuse est souvent un mince filet d'eau dissimulé dans les profondeurs de la terre. Il faut être « sourcier » pour le reconnaître : il faut avoir *le don* de provoquer les confidences en matière si délicate... Mais qui n'est pas sourcier n'est pas autorisé pour autant à nier l'inquiétude religieuse dans les âmes les plus épaissies par les préjugés matérialistes... L'inquiétude religieuse n'est pas morte dans les milieux populaires ; elle n'est qu'endormie, il n'est que de la réveiller.

E. D.

Petite Correspondance

I. Pour étudier la question des indulgences

Q. — *Je voudrais étudier la question des* INDULGENCES. *Quels livres ou articles consulter ?*

R. — Consultez d'abord, dans le *Dictionnaire Apologétique*, l'article du P. GALTIER (II, col .718-752), paru en 1913 ; et dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, celui de E. MAGNIN (t. VII, col. 1594-1636), paru en 1922. Dans la *Revue Apologétique* de février dernier (p. 234), j'ai indiqué les ouvrages parus après le Code sur cette question. Depuis cette date, la librairie Marietti nous a fait parvenir, du traité de FANFANI, une nouvelle édition (1926) notablement augmentée (150 pages au lieu de 112). Le *Tractatus de indulgentiis*, à l'usage du séminaire de Malines, dont la troisième édition datait de 1903, vient d'être également refondu par M. le chanoine Gougnard, professeur de morale spéciale au grand séminaire de Malines (in-8° de 274 p., Malines, Dessain, 1926). Cet ouvrage est remarquable de clarté et de précision. La partie générale est suffisante, sans être très développée (p. 1-55) : l'auteur y étudie la nature des indulgences, leurs espèces, ceux qui peuvent les concéder, leur cessation, et les conditions requises pour les gagner. Le reste du volume passe en revue les principales indulgences (jubilé, chemin de la croix, autel privilégié, bénédictions apostoliques, indulgences apostoliques, chapelets divers et Rosaire, Scapulaires, Indulgence de la Portioncule, Prières et pratiques indulgenciées), et y insère tout un traité (p. 116-178) sur les Associations pieuses (Tiers-Ordres, Confréries, Archiconfréries, Pieuses Unions). Sans être aussi complet que l'encyclopédie de Béringer, ce manuel très exact et très pratique est appelé à rendre de grands services. C'est presque le même plan qu'a suivi Paul FÉRON-VRAU, dans son *Petit traité pratique des indulgences*, in-8° de 146 p., Paris, Bonne Presse, 1925. Comme c'est avant tout un traité pratique, la doctrine s'y trouve très brièvement exposée, mais elle est sûre et puisée aux meilleures sources. Les

très nombreux renseignements que contient ce traité sur les indulgences particulières, et les Pieuses Unions seront très utiles aux lecteurs, comme aussi les tableaux mis en appendice (indulgences plénières qu'on peut gagner tous les jours ou une fois par semaine ; indulgences partielles faciles à gagner au cours de chaque journée ; adresses utiles). Voyez aussi dans le *Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses* les articles *Confréries*, *Indulgences*, *Jubilé*, etc.

F. C.

II. Comment interpréter la formule de l'absolution

Q. — *Comment traduire dans la formule de l'Absolution :* « Quidquid boni *feceris* et mali *sustinueris* ». *Les uns disent : « tout ce que vous ferez de bien » ; — d'autres : « tout ce que vous aurez fait » ; — d'autres enfin : « tout ce que vous avez fait ». Parmi tous ceux-là : les uns se disent d'accord avec les règles de la grammaire ; d'autres avec l'intention qu'ils prêtent à l'Eglise. Les uns prétendent que ces paroles ne s'appliquent qu'à l'avenir ; d'autres, à la vie tout entière ; d'autres enfin, à la vie qui précède l'absolution ; qui a tort, qui a raison ?*

R. — Les deux verbes *feceris* et *sustinueris* sont au futur, et non au passé, ou plus exactement, au futur antérieur, appelé encore par les grammairiens futur passé ou futur conditionnel. Ils doivent donc se traduire en français par « tout ce que vous *aurez fait ou supporté* ». Comme l'explique l'*Ami du Clergé* (1925, p. 215), le futur antérieur « vise pour l'avenir deux faits ou éléments unis ensemble par la relation d'antécédent à conséquent. *Cetera, cum venero, disponam*, dit S. Paul : *Venero* est l'antécédent, *disponam* le conséquent, ou si l'on veut *venero* la condition, *disponam* le conditionné. Les deux faits sont futurs, mais l'un sera antérieur ou passé par rapport à l'autre d'où la dénomination de futur *conditionnel, passé, antérieur* ». Et l'auteur, appliquant cette remarque à la formule dont vous demandez l'explication, ajoute : « C'est précisément ce caractère d'antériorité, plus ou moins conditionnelle, qui explique pourquoi on n'a pas employé dans notre formule le futur simple absolu *facies*, *sustinebis*, parce que les bonnes œuvres, ainsi que les adversités méritoires, étant contingentes, il était plus exact de dire : *Si aliquid boni feceris, et aliquid sustinueris, hoc sit ibi in remissionem*, etc. ». Il s'agit donc bien des œuvres bonnes *futures*, postérieures à l'absolution, mais ces œuvres devant être *suivies* de la rémission de la peine demandée par la prière *Passio Domini*, sont *antérieures* à cette rémission : et c'est ce qui explique l'emploi de ce futur antérieur, et la traduction : que tout ce que vous aurez fait de bien ou supporté de mal vous serve « in remissionem peccatorum, augmentum gratiae, et præmium vitae aeternae ». Vous savez que l'opinion de S. Thomas (Quodl. III, art. 28) et de S. Alphonse (lib. VI, n. 507) est que le prêtre, en prononçant cette formule, communique par avance à toutes les œuvres futures d'expiation spontanée faites par le pénitent une efficacité satisfactoire analogue à celle de la pénitence sacramentelle proprement dite.

F. C.

III Encore les paraboles évangéliques

Q. — *On demande quels ouvrages consulter sur la nature et l'interprétation des paraboles évangéliques.*

R. — Nous avons répondu plusieurs fois dans la *Revue Apologétique*, puisque vous avez la collection, voyez, t. XVI, p. 478-480; t. XVII, p. 720.

Nous pouvons ajouter P. I. M. Vosté, *De natura et interpretatione parabolarum Domini Nostri*, dans *Angelicum*, périodique international édité par l'Institut angélique (via S. Vitale, 15, Rome, 5) juin et septembre 1926, p. 176-251. — Ce travail édité à part fait partie de la collection des *Opuscula Biblica Pontificii Collegii angelici*, Rome, à l'adresse ci-dessus.

Plan de l'ouvrage. I. *De natura parabolae et allegoriae:* Apud auctores classicos. — Mashal in Veteri Testamento. — Meshalim rabbinica. — Parabolae et allegoriae in Novo Testamento.

II. De interpretatione parabolae et allegoriae: parabolarum interpretationes variae; regulae interpretationis parabolarum.

L'ouvrage important du P. L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, qui était épuisé, a été réédité sans modifications.

IV. Administration de l'extrême-onction

Q. — *Lorsque, en cas de nécessité, on a donné l'Extrême-Onction en ne faisant qu'une seule onction, doit-on ensuite, si on a le temps, faire les autres onctions omises ?*

R. — Lorsque parut, le 25 avril 1906, le décret du Saint Office permettant en cas de vraie nécessité d'administrer le sacrement de l'Extrême-Onction en ne faisant qu'une seule onction et en employant la formule abrégée : *Per istam sanctam unctionem indulgeat Dominus quiquid deliquisti. Amen*, certains commentateurs soutinrent que le prêtre devait ensuite, s'il en avait le temps, réciter les *prières* omises, mais non pas faire les *onctions*. L'onction unique, surtout faite sur le front, disaient-ils, est virtuellement multiple, et n'a pas à être réitérée. Voir dans ce sens les *Ephemerides liturgicae*, 1906, p. 451. Un décret du 31 janvier 1907 prescrivit de suppléer également les onctions, et une réponse du S. Office en date du 9 mars 1917 déclara que ces onctions devaient être suppléées non pas sous condition mais d'une façon absolue. C'est cette doctrine que vous retrouverez dans le canon 947 du Code de droit canonique : *in casu necessitatis sufficit unica unctio in uno sensu seu rectius in fronte cum praescripta forma breviore*, SALVA OBLIGATIONE SINGULAS UNCTIONES SUPPLENDI, *cessante periculo*. La dernière édition du Rituel (1925) dit dans le même sens : « *Salva manet obligatio* SINGULAS UNCTIONES SUPPLENDI, *cessante periculo* » (Tit. V, cap. I, n. 21).

F. C.

Revue des Revues

Revue des Jeunes, 10-25 juin 1927, A. Gardeil, *Intelligence et moralité* (II.). — « La vertu morale naît d'une intelligence ouverte aux exigences vraies du bien : elle se constitue en son être fondamental par un consentement ferme de la volonté à ces exigences, concentrées dans ce principe évident : Homme, agis selon la raison. Elle prend corps enfin sous l'influence de la vertu intellectuelle de prudence qui, avec une rigidité accommodée de souplesse, éclaire et dirige, du dedans de ses lumières spéculatives, les choix pratiques du détail de sa vie. »

G. Goyau. *Le Rôle religieux de Chartres aux XI^e^ et XII^e^ siècles.* — L'illustre académicien montre notamment dans ces pages érudites et vibrantes comment « la statuaire voulut, sans retard, déférer aux suggestions de la théologie et accorder à Marie, dès la première moitié du douzième siècle, sur la façade des églises, une place plus grande, plus importante, plus auguste que naguère »... Et Chartres « fut la première ville où se traduisit sur une façade d'église, en visions d'une resplendissante majesté, le nouvel élan de piété pour la Vierge qu'avaient suscité Prémontrés et Cisterciens ». « L'imagier du moyen âge, dit encore M. Goyau, traduit à sa façon la parole du prêtre ; prenant le Credo, il en fait comme un tableau vivant ; il prend son orientation dans les Sommes Théologiques, il cherche ses thèmes dans les encyclopédies ecclésiastiques : l'érudit penseur qu'est M. Emile Mâle [récemment élu membre de l'Académie Française] l'a lumineusement montré... Nous voilà loin des hypothèses romantiques — hypothèses d'un Victor Hugo ou d'un Viollet-le-Duc qui nous montrent l'artiste s'émancipant du prêtre, laissant à peine deviner « sur la draperie populaire, l'ossement religieux et prenant un plaisir subtil à traduire en face de l'autel je ne sais quelles pensées frondeuses, hérétiques à demi ».

Dans ce même numéro, fin de la controverse Rougier — accusé de plagiat — et R. P. G. Théry. Le P. Théry maintient toutes ses accusations et renvoie ses lecteurs à une nouvelle étude, par un chartiste érudit, qui paraîtra dans la Revue, *le Moyen Age.*

Irenikon, Avril 1927 — p. 14 Hieromoine Lev, *Une forme d'ascèse russe*, la folie pour le Christ. « C'est une des voies spirituelles les plus étranges que le Christianisme ait connues » Le « fou pour le Christ » en russe « iourodiv » élimine « tout ce qui procède de la sagesse du monde » et « il se livre à une véritable offensive contre cette sagesse en posant certains actes qui semblent le contraire du raisonnable humain ».

« Les actes « insensés » des iourodivie... ceux qui leur vaudront l'étonne-

ment et souvent la risée de la foule, sont de plusieurs sortes. Tantôt ce sont simplement des actes de mortification personnelle, mais des actes héroïques : ainsi Procope d'Oustioug, qui, de riche marchand, s'est fait domestique, couche avec des chiens, dans une niche à chien ; Nicolas Kotchanov a tout abandonné, jusqu'à son toit, pour vivre nuit et jour en plein air (sous le climat russe). Tantôt ce sont des actes dont nous saisissons peut-être mal, de prime abord, la valeur ascétique, mais dont la « sagesse du monde » rira avec dédain: Jean d'Oustioug passe son temps à courir dans les rues; Simon Fouriévetsky se cache et n'ouvre la bouche que pour balbutier son propre nom, à la manière des idiots; André Jotemsky porte des habits ridiculement déchirés. D'autres fois, la « sagesse du monde » ne rit plus, mais s'irrite, devant certains actes qui constituent un défi, soit à la prudence, soit aux convenances humaines: Michel Klopsky n'hésite pas à introduire trente bandits armés dans son monastère, il les fait mettre à table et leur sert un repas; Vassili de Moscou circule entièrement nu, brûlé par le soleil et déchiré par les engelures. Le même Vassili baise pieusement les angles de certaines maisons; et desquelles ? de celles qui ont renom d'impiété ou de débauche. Il explique pourquoi; il se souvient des paroles évangéliques: « Malheur à vous qui riez maintenant ! » et il s'incline devant les souffrances qui seront le salaire du péché.

En Russie, du XIV^e^ au XVI^e^ siècles, dix « fous pour le Christ » ont été canonisés ou du moins béatifiés ». En Occident, il est possible de rapprocher, jusqu'à un certain point, de ces étranges escètes, des saints comme François d'Assise et Benoît Labre... »

Lire dans le même numéro une chronique fort intéressante : *Résumé des questions orientales.*

Juin 1927, *D. Anselm Bolton. Une année historique pour l'Angleterre.* — Rév. Gage-Brown. *La vie religieuse dans l'Eglise anglicane.* — R. P. Tchevetverikoff. *Des Staretz Russes* .

Nouvelle Revue théologique. Mai 1927. — Le P. Ch. Lemaitre étudie la *Quarta Via.* — La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres (suite dans le n° de juin). — Le P. Peeters critique fortement *Une apologie de l'amour sensible.* Il s'agit du fameux roman de Marie-Magdeleine Salveys, *Elecle* (préface par le P. Martial Lekeux). — « Dévote précieuse qui fait de la philologie classique et de l'exégèse biblique, cette Electe est encore plus émotive qu'intellectuelle. Elle a foi en la divinité du Christ, certes, mais la passion qu'elle a conçue pour lui est manifestement d'un spiritualisme batard et qui fait songer invinciblement à certaines peintures romanesques de la Madeleine ou de la Samaritaine. » L'erreur d'Electe c'est d'opérer « un renversement paradoxal » par lequel « ce n'est pas l'amour sensible qui est comme absorbé par l'amour divin, mais c'est l'amour divin qui est, pour ainsi dire, ramené à l'amour sensible ».

Les Lettres. Juin 1927. — Maurice Brillant nous narre avec sa verve habituelle *Le jubilé sans jubilation du professeur Loisy.* — Du 19 au 22 avril 1927, s'est tenu à Paris un « Congrès d'Histoire du Christianisme, Jubilé Alfred Loisy. » Les adhérents étaient nombreux et divers. M. von

Harnack avait accepté de faire partie du Comité (ce qui ne veut pas dire, de prendre le train pour Paris). Il y avait aussi un « docteur en théologie médiévale », de Bar-sur-Aube. La morale « laïque et indépendante » était représentée par MM. Pécaut et Belot... Ajoutons-y le maître de Pontigny (*Entretiens d'été*), M. Paul Desjardins... Il y avait M. Albert Bayet, mais on ne voit point sur la liste, M. L. Coulanges, ou M. Delafosse... Au Congrès, la Hollande était, proportionnellement, la mieux représentée : du point de vue exégétique, la Hollande est le pays le plus avancé du monde : M. van Eysinga est Hollandais et on connaît son extraordinaire facilité à jongler avec les dates et les faits.

Dans le même numéro des « *Lettres* » on lira aussi l'article de F. Lefèvre, *Un grand Initiateur: Marcel Jousse* et *la nouvelle Psychologie du langage.*

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Juillet 1927 .— Important article du P. M. de la Taille, S. J., *Distinctio oblationis et immolationis in Traditione dogmatica.* Le R. P. répond à ceux qui l'avaient accusé de professer « des erreurs fondamentales ». « *Omnes istae fondamentales errores, seu fallaciae non mea sunt propria peccata, sed communia fere omnium doctorum praecipuorum.*

Bibliographie

G. Belot, M. Hollebecque, J. Toutain, Charles Guignebert et A. Lods, *Dieux et Religions*, série de conférences de l'Union de libres penseurs et de libres croyants pour la culture morale, 160 p. Paris. Rieder 1926.

Ce volume reproduit six conférences dont voici les titres : *L'histoire des Religions et sa portée* (G. Belot) ; *Les formes primitives de la Religion et de la Magie* (Marie Hollebecque) ; *Les Dieux nationaux* (J. Toutain) ; *Les mystères d'immortalité* (Ch. Guignebert) ; *Rites et sacrifices* (A. Lods) ; *Les Livres saints* (Ch. Guignebert). Les noms des conférenciers indiquent suffisamment l'esprit et les tendances de ces exposés destinés à vulgariser dans le grand public les thèses des sociologues et historiens évolutionnistes. Ces conférences ne seront d'aucune utilité aux spécialistes ; elles ont le mérite de nous présenter d'une façon très claire les arguments principaux avec lesquels les disciples de Dürkheim et de Frazer essaient de ruiner l'origine surnaturelle du christianisme. Est-il indispensable de faire remarquer qu'elles fourmillent d'assertions contestables, d'affirmations téméraires et de généralisations hâtives ?

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE, PARIS.

Aux origines du Dogme chrétien :

Le Sacrifice de l'Eucharistie

4. Oblation et Immolation

Quotidie Christus immolatur

Mais dans ces conditions splendides, on ne voit pas pourquoi l'on distinguerait entre oblation et immolation, pour concéder la première à l'autel eucharistique et lui refuser la seconde.

Il n'y a rien de plus terrible en théologie que les problèmes mal posés et, pour finir, inexistants. Tel est souvent celui-ci : en quoi consiste l'immolation du Christ à la Messe ?

Si par cette question l'on suppose l'existence à la Messe d'une immolation du Christ qui ne soit d'aucune façon celle du Calvaire, mais qui soit distincte de celle-ci et donc essentiellement nouvelle, il faut répondre avec le P. de la Taille, un peu agacé, que cette hypothèse, inconnue de l'antiquité chrétienne, est en dehors de la vraie tradition, et qu'elle a été inventée au XVI^e^ siècle, en dépit du Concile de Trente, qui n'en parlait pas[1].

Mais ceci dit et bien dit, il ne faut pas oublier que si l'immolation ne définit pas le Sacrifice, et par conséquent ne représente pas l'essence du Sacrifice de la Croix, elle en constitue, depuis le péché, et à cause du péché, l'une des parties intégrantes. Elle est un des éléments du Mystère du Christ, et comme l'on disait au XVII^e^ siècle français, l'un de ses Etats. Posséder le Mystère du Christ, ce n'est pas seulement posséder l'immolé, mais l'immolation, — ou si l'on veut, celui qui a été immolé et dont l'immolation passée constitue en partie le Mystère présent. Si donc la Messe réalise tout le Mystère de l'holocauste du Christ, elle réalise aussi son immolation ; non pas son immolation considérée chez les bourreaux, et Pilate et

1. De la Taille, *Esquisse*, pp. 18, 22, 46.

Judas, où elle ne fut qu'un horrible péché, le plus grand de tous, et dont nous n'avons que faire[1]; mais son immolation considérée en lui-même, dont elle nuance la religion et spécifie le sacrifice, — considérée dans les sentiments de son âme, mais aussi dans sa chair, dont les souffrances, les blessures et finalement la mort incarnèrent la réalité spirituelle de notre Rédemption. Cette immolation du Christ n'est pas plus difficile à posséder que son oblation, laquelle procéda de son âme, mais s'incarna aussi dans les gestes et les prières de son corps. Ecarter l'immolation de la Messe, parce que trop corporelle ; se contenter de l'oblation de l'immolation ne semble pas une voie très heureuse. Si certains admirateurs du P. de la Taille ont cru devoir interpréter dans ce sens absolu les phrases latines où sa coquetterie littéraire enferma sa riche pensée, on peut et on doit le regretter.

La tradition nous force, je le crains ou plutôt je l'espère, à prendre tout entier le mystère du Christ. La messe réalise sacramentellement, donc réellement, *continet quod repraesentat, efficit quod figurat*, le sacrifice entier du Christ, donc aussi son immolation ; — comme un sacrement réalise une réalité, c'est-à-dire en nous en communiquant tout le mystère réel, tous les fruits, en permettant que ce mystère devienne vraiment le nôtre et nous appartienne. Le sacrifice du Christ nous est donc donné sous le signe qui en représente à nos yeux, par la séparation des espèces, le sommet historique, à savoir la mort sur le Calvaire.

Alors c'est bien le même sacrifice et la même immolation qu'au Golgotha, et de ce côté, rigoureuse unité ; mais sous des signes et des espèces nouvelles, qui se multiplient tous les jours, et de ce côté-ci, sacrifice multiple et nouveau, le non-sanglant après le sanglant. C'est le même, mais combien différent. Au Calvaire, il avait pour repoussoir le péché des Pharisiens, de Judas, de Pilate et des bourreaux ; cette fois, il est sans péché. Au Calvaire, il se prolongeait dans un déroulement historique, qui le réalisait sous ses espèces propres, dans la lenteur douloureuse de nos vies et de nos morts humaines, où les moyens passent avant les fins, les conditions avant les résultats. A l'autel, il est ramassé dans un puissant raccourci rituel, où rien ne se développe et ne se voit que la litur-

1. Cette considération est familière aux Pères et aux Anciens. M. Lepin l'a retrouvée à toutes les dates de son enquête, souvent sous cette forme grégorienne : non jam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur (Christi sanguis). Lepin, p. 40.

gie du signe : car l'Eucharistie saisit le sacrifice du Christ au moment où, s'achevant au ciel, il totalise à cette heure suprême toutes ses étapes antérieures, dans un état qui suppose tous les états antécédents, et les résume tous, — immolation comprise. Rien n'est impossible au Christ. Il a mis son mystère d'immolation sous un symbole efficace. Quand, sur son ordre, l'Eglise recommence ce signe, il faut croire que sacramentellement, donc réellement, elle immole le Christ ; ce qui veut dire qu'elle prend possession, pour y participer et y faire participer les fidèles, de ce sacrifice du Christ dont l'immolation fait partie : ce qu'on exprime plus brièvement en disant qu'elle offre à Dieu le sacrifice ou la passion du Christ.

Elle immole le Christ ; mais ce faisant, elle ne fait rien que le sacrement. Car l'immolation n'est plus à faire, étant achevée et dépassée. Mais célébrer un sacrement, c'est recevoir ce qu'il signifie. L'Eglise entre donc en jouissance de l'immolation du Christ, et la dépose sur l'autel avec le reste du grand mystère[1].

1. Aux lecteurs familiarisés avec la théologie sacramentaire, nous proposerions volontiers les conclusions suivantes, en termes d'Ecole :

Les sacrifices rituels des Juifs et des hommes en général, étaient, selon la définition de saint Augustin, des signes de leur religion intérieure, et produisaient l'effet de celle-ci, c'est-à-dire la réconciliation avec Dieu, non pas *ex opere operato*, comme nos signes sacramentels produisent la grâce, mais *per modum impetrationis*. Ainsi nous le fait remarquer le Cardinal Billot, qui à ce propos rapproche et distingue le sacrifice et le sacrement : du même genre *signe*, d'espèces différentes quant aux buts et aux modes d'efficacité (Billot, de Sacramentis, tome I, p. 591 de la 6e édition, 1924).

Le sacrifice du Christ sur la croix n'étant pas un sacrifice rituel, mais un sacrifice direct ou personnel, comme propose de dire M. Lepin (p. 737), il n'est pas un signe. Il a une âme invisible, qui est la religion du Christ, et une histoire sensible et corporelle, qui est la souffrance et la mort du Sauveur. Mais ce contenu et ce contenant ne sont pas précisément la chose signifiée et son signe : c'est l'âme et le corps d'un mystère unique.

Seulement, à ce sacrifice total, réalisé dans l'histoire et terminé au ciel, le Christ a donné un signe sacramentel, et c'est l'Eucharistie, qui est ainsi le signe ou le sacrement efficace *ex opere operato* (voir distinctions dans les manuels) d'un Sacrifice qui se suffisait sans elle, mais qui grâce à elle nous est donné (nous expliquons dans quel sens et dans quelles limites) pour que nous nous en appliquions les fruits.

L'Eucharistie, avant d'être pour nous, par la communion, l'un des sept sacrements producteurs de la grâce, est d'abord et dans l'autre direction le signe ou le sacrement d'un sacrifice, le sacrifice du Christ. Avant de produire en nous la grâce du Christ, elle nous communique d'abord la religion du Christ.

C'est d'ailleurs parce qu'elle est la religion même du Christ, et du Christ en personne, qu'elle est ensuite pour nous le sacrement par excellence de la grâce. Toute hostie de sacrifice, agréée par Dieu, peut normalement redescendre vers les hommes comme gage et incarnation des grâces divines.

On trouverait dans Suarez des indications éparses, des lueurs fugitives, et que lui-même n'utilise pas, mais qui conduisent dans ces directions de pensées : « Duo igitur possunt per sacrificium significari : unum est, internum seu invisibile sacrificium, ut Augustinus dixit ; aliud est mysterium aliquod fidei, v.g., passio Christi... Et hinc duplex significatio consurgit : una dici potest moralis, quia consistit in significatione alicujus actus humani interioris, ac moralis,

C'est ici, semble-t-il, le point très sensible des difficultés qui séparent le Cardinal Billot, le P. de la Taille et M. Lepin. Mais c'est peut-être aussi l'endroit où, moyennant quelques légers mouvements de pensée, leurs grandes synthèses pourraient, en leur centre, coïncider, sauf ensuite dans leurs lignes secondaires, à suivre utilement et diversement les tendances préférées de leurs auteurs.

Ils n'ont pas l'air de concevoir de la même manière les rapports qui joignent l'oblation à l'immolation. C'est peut-être parce que sous ces mots traditionnels, dont le sens général est assez clair, mais dont les contours restent néanmoins imprécis, ils n'entendent pas exactement renfermer les mêmes éléments du Sacrifice du Sauveur.

Le cardinal Billot apparaît d'abord plus fidèle à la manière antique lorsqu'il fait remarquer que « dans le sacrifice oblation et immolation ne sont pas deux réalités distinctes »[1]. Ce sont les deux aspects, dirions-nous, l'endroit et l'envers, d'une même réalité métaphysique, qui est le retour religieux de la créature au Créateur. L'être qui se livre à Dieu pour reconnaître les droits de Celui-ci et lui rendre sa gloire (une vieille et forte expression chrétienne . rendre gloire à Dieu !), au début se présente à Dieu. s'*offre* à Lui, se dirige vers Lui, et à la fin aboutit à Lui : c'est l'oblation. Au cours de ce mouvement, il ne se détache pas de lui-même ; seulement il ne se prend pas comme fin. Dans l'état d'innocence, cette progression vers Dieu aurait été la cause d'une exaltation grandissante de la créature. A peine, chez l'être raisonnable, mais non angélique, que nous sommes, aurait-on saisi, à cause de l'imperfection de notre vision discursive et successive des choses, une opposition purement apparente entre ces deux propositions : *ne pas nous prendre comme fin, ne pas nous détacher de nous-mêmes*. C'est probablement cette apparence de contradiction qui a troublé Adam et a rendu possible sa faute. En tout cas, depuis le péché qui est une adhérence à la créature comme fin, un renoncement, donc une immolation s'impose. Mais cette brisure d'un lien injuste n'est que la conséquence logique et immédiate, sous l'état de péché, de la démarche positive d'oblation qui continue de définir et de régir notre action

quia per se pertinet ad bonos mores hominis ; alia dici potest mystica, quia in repraesentatione alicujus reconditi ac supernaturalis mysterii consistit. » Suarez, Tract. de Missae Sacrifio, quaest. 73, sect. 2, n° 1. Edition Vives, 1872, tome 21, p. 603.

1. Billot, De Ecclesiae Sacramentis, tomus prior, Rome, 1924, p. 588, note 1.

morale et religieuse. Après la faute, on ne voit pas comment une créature pourrait s'offrir à fond, c'est-à-dire s'offrir à Dieu, sans s'immoler, ou plutôt sans immoler ses attaches mauvaises : ces deux gestes métaphysiques sont tellement articulés entre eux qu'accomplir l'un jusqu'au bout, c'est déjà avoir terminé l'autre. Ils ne sont que la face positive et la face négative d'un don unique, le don de la créature pécheresse au Créateur.

Si beaucoup de lecteurs distraits du P. de la Taille semblent le nier, c'est parce que dans la langue chrétienne et dans la langue thomiste, le mot oblation a deux sens, un sens faible et un sens fort. Au sens faible et large, il a comme synonyme *offertoire* : c'est un geste ou une prière préalable, où l'homme commence de se tourner vers Dieu, pour expliciter déjà son intention religieuse, mais sans réaliser encore le mouvement de retour, l'action d'élan qui au moment du sacrifice proprement dit, le jettera en Dieu et lui permettra de rencontrer Celui-ci. — Au sens fort, le terme *oblation* signifie cette rencontre elle-même, avec tout ce qu'elle suppose de la part de l'homme : une conversion s'il est pécheur, une expiation s'il a péché, un renoncement complet à soi-même comme fin, puis une arrivée en Dieu qui agrée ce don total ; ajoutez tout ce que le mouvement de religion suppose et exige dans le rit ou le geste, à savoir une action symbolique et réelle, dont le dessin visible reproduit extérieurement cette révolution intérieure.

Tout cela est dans saint Thomas, auquel appartiennent presque mot à mot toutes ces expressions. Nous l'avons déjà cité. Mais il vaut mieux le relire lui-même. Le saint Docteur préfère réserver au mot oblation le sens faible, pour l'opposer au mot sacrifice qui est plus précis. *Oblation* dans sa langue est un genre auquel appartient l'espèce *sacrifice*. Et le cardinal Billot s'incline provisoirement devant cette façon provisoire de parler, lorsqu'après la phrase que nous avons citée tout à l'heure, il ajoute aussitôt : « L'immolation implique simplement le caractère spécial qui, de la simple oblation, fait un sacrifice. » Et en effet, si vous êtes logique avec votre offertoire, avec tout ce qu'il promet, tout ce qu'il annonce, vous en continuerez le mouvement, et pour lui obéir, pour aboutir en Dieu, vous renoncerez au péché et à ses conséquences, vous vous immolerez. Votre simple oblation deviendra l'oblation-immolation.

Aussi cette *oblation simple* n'intéresse pas longtemps notre sujet. Et puisque nous sommes sous l'état de péché, c'est l'oblation-

immolation qui nous préoccupe. « Les anciens auteurs, tant ecclésiastiques que profanes, constate le cardinal Billot, emploient indifféremment ces expressions : *offrir* une victime ou *immoler* une victime. Le Concile de Trente lui-même, exposant la doctrine du sacrifice, tient pour synonymes en la matière présente ces deux termes : *offrir* et *immoler*, employant, comme on peut le vérifier, indifféremment l'un pour l'autre, sess. 22, cap. 1 et 2. »

Qu'est-ce en effet que le sacrement d'un mystère, le signe d'une réalité religieuse, lorsque l'institution du Christ le crée et l'établit ? C'est cette réalité même dans le signe. Mais encore ? qu'est-ce que la réalité d'une chose, d'un fait comme celui de la Rédemption sur la croix ? et qu'est-ce à dire, la posséder, la mettre sur l'autel ?

Faudra-t-il, pour l'avoir, aller chercher Judas, les Pharisiens, Pilate, la croix, celle-là même qui servit le 14 Nisan, et par je ne sais quel recommencement monstrueux d'un crime unique dans l'histoire du monde, prendre le saint corps né de la Vierge Marie pour le clouer à nouveau sur ce même et identique gibet ? C'est horrible et impossible. *Personne ne peut rentrer dans le sein de sa mère pour naître à nouveau*, et *le Christ qui est ressuscité ne peut plus mourir*. On ne recommence pas deux fois le même fait concret ; et si le sujet n'était pas si grave, ce serait le moment de rappeler cette proposition qui était le pont-aux-ânes de l'enseignement scolastique au Moyen Age : *quod forma non potest redire eadem numero ; natura non potest idem numero reparare*[1].

La Messe sera donc tout le contraire des Passions que la piété chrétienne joue aux théâtres d'Oberammergau, de Nancy et d'ailleurs, et où l'exactitude matérielle de la reproduction, la volonté même du *faire comme si* empêche précisément que *ce soit*. Car, comme l'ont bien vu les thomistes du Moyen Age et de toujours, et de nos jours magnifiquement le cardinal Billot, il y a un ultra-réalisme qui rend impossible la présence réelle. Si le corps du Sauveur était au Sacrement de la même manière qu'il était en Galilée, il ne serait pas le corps unique né de la Vierge, mais un autre corps semblable au premier ; il se multiplierait à chaque Messe, ce qui est une hérésie affreuse.

De même l'immolation du Sauveur à la Messe est identiquement

1. Formules empruntées au précieux recueil de P. Glorieux, *la Littérature Quodlibétique*, Kain, 1925, pp. 212, 250 et alibi.

la même que celle du Calvaire parce qu'elle n'est pas une immolation historique, mais une immolation sacramentelle. Et étant sacramentelle, elle est la même que celle qui une seule fois fut historique. Celle-ci est sur l'autel tout entière, non pas seulement en tant qu'oblation, mais en tant qu'immolation ; non pas seulement dan l'âme du Sauveur, mais dans son corps ; non pas seulement psychologique, dans les sentiments d'adoration, de louanges, d'amour, où Jésus rendit son âme à Dieu, mais tout entière. De cette grande réalité que fut la Rédemption par la Passion, la Mort et la Résurrection du Sauveur, extrayez donc toute la réalité ontologique, ce retour du Fils au Père avec tout ce qu'il fut, *ex parte Jesu*, dans son corps et dans son âme, et mettez-les sur l'autel pour que nous en goûtions les fruits en y participant. Et vous avez le sacrifice de la Messe.

Mais ici les langues humaines défaillent. Comment peut-on posséder une réalité historique, sans la recommencer historiquement ? Comment peut-on saisir un fait en sa nudité métaphysique et le dépouiller de son heure, de sa date, des circonstances qui lui donnèrent lieu, et ne pas laisser tomber son caractère concret, son ineffable et touchante individualité ? En un mot, comment peut-on faire du sacrifice sanglant un sacrifice non sanglant, et faire que ce soit le même, non par ressemblance extérieure, mais par identité réelle, une sorte d'*idem numero sed non idem speciebus* ?

Ce que la langue quotidienne n'arrive pas à dire, la foi l'exige, et la langue chrétienne l'énonce par des substitutions incessantes qui remplaçant un mot par l'autre, permettent aux affirmations successives de se compléter par des réactions ininterrompues. En usant des deux verbes *offrir* et *immoler* indifféremment l'un pour l'autre, on arrive à dire qu'à la Messe l'Eglise célèbre le sacrifice du Calvaire.

Essayons de comprendre les ressources de ce vocabulaire admirable. Le malentendu provenait de ce qu'on cherche comment l'Eglise immolait et immolait comme les bourreaux, alors qu'il s'agit de savoir comment l'Eglise fait sienne l'immolation unique du Sauveur.

Immoler le Christ ? qu'est-ce à dire ? Prendre un glaive, atteindre ou essayer d'atteindre la chair ressuscitée du Christ pour la percer à nouveau — Non, mille fois non ! Arrière toute action physique, criminelle, atroce !

Qu'est-ce alors ? Serait-ce donner occasion au Christ, en l'étendant sur l'autel, de renouveler lui-même sa passion corporelle, si bien qu'on pourrait dire, non plus que nous l'immolons, mais qu'il s'immole en nos mains par une modification de son état physique ? Imaginations encore : le Christ vivant ne meurt plus, ne souffre plus.

Faudra-t-il, au contraire, nous contenter d'un vain symbolisme, effectuer sur les espèces du pain et du vin une séparation qui, nous donnant l'image de la séparation du corps et du sang, réaliserait celle-ci en figure ? — C'est insuffisant cette fois. Car si nous disons du portrait d'un homme que c'est *un tel*, c'est précisément parce que ce portrait nous livrant son image, ne nous le donne pas lui-même. Et ce n'est pas seulement parce que l'Eucharistie est la ressemblance de la mort du Christ qu'elle pourrait être cette mort.

Mais cette mort du Christ, véritable immolation historique, avait été l'envers douloureux d'un mystère unique qui, du Golgotha au Ciel, était le sacrifice même de notre religion. Ce sacrifice, dont toutes les parties se tiennent, c'est une réalité que le Christ pouvait enfermer dans un rite sacramentel qui nous la livrerait tout entière. Il a choisi ce signe à la ressemblance de sa mort, afin que ce symbole fût parlant. Ce n'est donc pas précisément de cette ressemblance que ce signe tire sa valeur foncière, mais de la volonté du Christ.

Celle-ci est toute-puissante. Et vivant éternellement, le Christ peut nous communiquer son mystère, dont son immolation fait partie, pour nous y faire participer, pour nous en procurer les bienfaits, pour nous en faire goûter tous les fruits, pour que son sacrifice, tout en restant le sien, devienne le nôtre.

Si c'est un rite qui nous obtient cette communication, comment ne point avouer que cette liturgie, comme liturgie, immole le Christ, sacramentellement, mais réellement aussi, puisque le mystère réel de l'immolation du Christ nous y est donné.

Alors, pour éviter les amphibologies, pour ne pas laisser croire aux fidèles que cette action rituelle, réalisant pour nous le mystère qu'elle représente, soit une action historique mettant de nouveau le Christ à mort, — on dira, avec une délicatesse infinie, que l'Eglise y *offre* le sacrifice du Christ : ce qui est très exact, — car le verbe *offrir* évoque mieux l'idée et l'image du rite que le verbe *immoler*, et corrige l'âpreté équivoque de celui-ci.

Puis, pour échapper aux confusions inverses, pour ne pas laisser

croire aux chrétiens que l'offrande du Christ à la Messe ne soit que le gracieux et vide offertoire d'un sacrifice absent, on ajoutera souvent, avec une force singulière, que le Christ est immolé à la Messe, parce que le verbe *immoler* souligne, bien mieux que le verbe *offrir*, la réalité du sacrifice.

Et ce que la langue prononce, l'esprit l'entend, parce qu'au delà de nos imaginations grossières ou insuffisantes, il y a la pensée religieuse. Celle-ci a un tel respect du rite liturgique, du geste sacré, du signe divin, qu'elle admet parfaitement que si Dieu le veut, et si le Christ l'établit, un symbole puisse enfermer la réalité qu'il représente, et donc le signe du Calvaire contenir la vraie réalité du Calvaire, à savoir le sacrifice total, spirituel et corporel, offert et immolé, de Jésus.

Est-ce que le Baptême de Jésus, le Baptême trinitaire, ne contient pas toute la grâce filiale de Jésus dans la mesure où chaque chrétien est capable de la recevoir ? De même l'Autel de Jésus contient pour chacun de nous la religion et le sacrifice de Jésus dans la mesure où chaque assistant est capable, moyennant la grâce de Dieu, d'y participer, c'est-à-dire de l'attirer en lui. Et pas plus que le geste baptismal du prêtre n'exige que le Sauveur retourne au Jourdain pour y manifester la grâce qu'il va nous communiquer, pas davantage le geste sacrificiel du prêtre n'exige que Jésus remonte sur la croix pour y mourir. Ce n'est pas ce jeu tragique que l'Eglise prétend recommencer lorsqu'elle dit que le Sacrement contient ce qu'il signifie ou représente. C'est beaucoup mieux. L'Eglise soutient que tout le mystère, — mystère sacramentel de grâce au Baptême, don du ciel à la terre, — mystère sacrificiel de religion à la Croix, hommage de la terre au ciel, — tous les mystères de Jésus enfin, nous sont communiqués, en leur intégrité, pour que nous les fassions nôtres. Jésus qui est mort pour nous sur la croix, une fois, nous donne cette mort à l'autel, parce qu'il y offre son Sacrifice pour nous[1].

1. Mais alors, lorsque le P. de la Taille et M. Lepin disent que la Messe est l'oblation du Sacrifice immolé sur le Calvaire, ils ne sont pas tellement éloignés de la position ici défendue : le premier, parce qu'il a de l'oblation un si magnifique concept qu'il la conçoit comme le retour intégral de toute la création au Créateur, avec tout ce que ce retour exige, donc avec l'immolation, au moins l'immolation comprise comme une attitude persistante et un *état* de la victime ; le second, parce que sa grande âme religieuse, nourrie par les Maîtres de l'École Française, aperçoit sous le nom d'oblation tout ce que celle-ci fut en réalité dans la sainte âme de Jésus, c'est-à-dire une immolation

5. Preuves de la Tradition

Augustinus dicit.

La Messe ne fait pas la Rédemption, qui n'a été accomplie historiquement qu'une seule fois, au Calvaire. Mais elle permet que cette Rédemption, sous un signe, soit aujourd'hui encore faite pour nous : Semel seipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri [Christus oblatus est] ut aeternam illic redemptionem operaretur... ; et dilectae sponsae suae Ecclesiae visible, sicut hominum natura exigit, [relinquit] sacrificium, quo illius [cruenti sacrificii] salutaris virtus... applicaretur[1].

Ainsi parle le Concile de Trente. Ainsi parlait saint Thomas dans le texte que nous avons cité en commençant. Les fruits de la Rédemption, c'est la Rédemption à nous appliquée. C'est la Rédemption elle-même. Et la Messe, c'est la Rédemption sous le signe sacrificiel qui nous en applique les fruits. Ainsi pensait toute la Tradition. Ecoutons cette grande voix, dont M. Lepin a si loyalement collationné tous les témoignages.

totale de lui-même, l'adoration et la satisfaction poussées jusqu'au bout, jusqu'au renoncement *usque ad mortem, mortem autem crucis.*

La formule traditionnelle : *offrir un sacrifice*, signifie simplement mais fortement : *faire un sacrifice*, avec toutes les exigences religieuses incluses en ces derniers mots. Et la supériorité du verbe *faire* en cette circonstance, lui vient précisément de ce caractère indéfini qu'en temps ordinaire les amateurs de beau style lui reprochent.

N'ajoutant rien à la signification du substantif qu'il régit, il lui laisse exactement toute sa valeur. Si on lui substitue le verbe *offrir*, c'est à la condition que celui-ci veuille dire : *faire*, avec simplement en plus une nuance empruntée au complément lui-même, et non pas apportée du dehors. Quand je dis : *bouger une table*, je dis plus et beaucoup moins que : *faire une table*, car il y a moins de travail à la changer de place qu'à la faire, et cependant *bouger* dit plus ou tout au moins autre chose que *faire*. Eh bien ! il ne faut pas que *offrir un sacrifice* dise plus ou autre chose que : *faire un sacrifice*. Il ne faut pas que l'oblation du sacrifice, si je mets le substantif au lieu du verbe, soit considérée comme extérieure au sacrifice, lui apportant quelque chose, mais du dehors. L'oblation, c'est le sacrifice même, vu dans son intérieur métaphysique, sous l'un de ses aspects essentiels, l'aspect positif.

Si au fond de ma chambre, sans mandat, sans pouvoirs, je pense au sacrifice du Sauveur, et si l'idée salutaire me vient d'en renouveler à Dieu l'offrande, pour m'y unir, pour essayer d'en attirer en moi les grâces et les effets, alors dans ce petit sens-là, je parlerai d'offrir à Dieu le sacrifice de son Fils. Je l'offrirai sans le faire, sorte d'offertoire privé d'une victime présanctifiée sur laquelle je n'exerce aucune fonction vraiment sacerdotale ni sacrificielle. Mais la situation du prêtre qui offre à l'autel de la messe le sacrifice du Christ est toute différente : dans un sens qu'il faut expliquer, le sens sacramentel, il *fait* le sacrifice du Christ, et son oblation est un sacrifice. Cette oblation n'est pas celle de l'offertoire, lequel n'est qu'un geste préparatoire, une mise en route rituelle ; mais c'est l'oblation dont on parle lorsqu'on dit que le prêtre a offert le saint sacrifice de la messe, c'est celle qui rituellement et sacramentellement a lieu au moment de la Transsubstantiation.

1. Trid., sess. XXII, cap. I.

Qu'il nous suffise ici d'en accueillir l'écho dans cette courte incise, jetée en passant et entre parenthèses par saint Cyprien dans la longue lettre où il discute à l'intention d'un vieil ami les arguments d'une hérésie aujourd'hui ridicule et morte. L'évêque de Carthage était donc en train de prouver à Cécilius que la messe se célèbre avec du vin et non avec de l'eau. Il s'attarde sur cette question alors actuelle et importante. Et tout à coup, il insère cette petite phrase, qui est un bijou de précision et une vérité immortelle :

Passio est enim Domini sacrificium quod offerimus.

Car c'est la Passion même du Seigneur que le sacrifice de notre Eucharistie.

C'est notre vieux dogme, avec toutes ses exigences, toutes ses obscurités, si l'on veut, mais aussi tous ses rayons. Le verbe *être* y triomphe, pour ne laisser place à aucun compromis.

Le sacrifice que nous offrons, c'est la Passion même du Sauveur...[1]

On trouvera les autres textes dans le précieux recueil de M. Lepin. Citer une fois de plus les noms des Pères, indiquer de sèches références, copier quelques lambeaux de phrases, ne serait pas ici de grande utilité, les professeurs le savent bien. C'est la continuité qu'il faut faire toucher du doigt. Un certain appareil y est nécessaire, servi par une intelligente typographie. Il n'y a pas lieu de recommencer ici ce bon travail.

Mais je ne résiste pas à la joie de copier encore quelques phrases plus spécialement burinées :

Saint Ambroise (+ 397) : Hic [h. e. in Evangelio, in terra] in imagine, ibi [in coelestibus] in veritate[2]. Lepin, p. 65.

1. Saint Cyprien, *litt.* 63 *ad Cecilium de Sacramento Domini Calicis contra Aquarios.* — Il y a cependant une difficulté portant sur le sens exact du mot *Passio* dans cette lettre de saint Cyprien : le mot désigne-t-il la Cène du Cénacle, ou la Passion du Calvaire? Mgr Batiffol, *Leçons sur la Messe*, Lecoffre, 1919, p. 176, tient fermement pour la première traduction, ce qui le conduit à une autre interprétation du texte, plus favorable au P. de la Taille qu'au Cardinal Billot, et qui n'est pas celle que nous utilisons ici. Mais nous croyons que le mot *Passio* (dominica), dans la lettre 63, désigne tout ce qui s'est passé depuis l'entrée du Sauveur au Cénacle jusqu'au coup de lance sur la croix : cf. paragr. 8 : *Christus qui est petra finditur ictu lanceae in passione;* et paragr. 6 : *leo de tribu Juda et recubet dormiens in passione* (lorsqu'il meurt) *et surgat.* Il est donc exagéré de restreindre le sens du mot *Passio* à la Cène et encore plus au récit de la Cène.

2. Passage important pour comprendre certaines postcommunions du Missel Romain, qui sembleraient assimiler la messe à une simple image des choses à venir : *ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamur* (Sabb. 4-Temp.

Saint Augustin (+ 430) : In sacramento, non solum per omnes Paschae solemnitates, sed omni die populis immolatur, nec utique mentitur qui interrogatus eum responderit immolari (Lepin, p. 38).

Paschase Radbert (+ 851) : Quotidie pro nobis Christus mystice immolatur, et passio Christi in mysterio traditur. (Lepin, p. 48.)

Yves de Chartres (+ 1116) : Non mentiri eum qui dicit Christum impassibilem et immortalem quotidie in sacramento immolari. (Lepin, p. 28.)

Alger de Liége (+ 1130) : Immolatio Christi in altari non dicitur quod iterum occidetur, sed quod vera ejus immolatio repraesentata idem in altari nunc quod tunc in cruce operetur... Sacrificium Ecclesiae non constat solo sacramento, vel corpore et sanguine Christi sine sacramento, [sed] utroque. (Lepin, p. 19.)

Gratien (+ 1158) : Christus immolatus semel quotidie immolatur. (Lepin, p. 30.)

Le Pontifical romain, dans une phrase presque trop connue, a résumé toute cette tradition, lorsqu'il rappelle aux ordinands qu'ils vont bientôt, comme prêtres, tenir en mains pour le célébrer le mystère même de la mort du Seigneur :

Agnoscite quod agitis : imitamini quod tractatis ; quatenus mortis Dominicae mysterium celebrantes mortificare membra vestra a vitiis et concupiscentiis omnibus procuretis.	Reconnaissez ce que vous accomplissez ; imitez ce que vous pratiquez, — si bien que célébrant le mystère de la mort du Seigneur, vous ayez soin de faire mourir vos membres à tous les vices et toutes les concupiscences[1].

Saint Thomas s'engageait donc dans le courant pur et véritable, lorsque, dans le texte que nous avons cité en commençant, il ramenait sous deux chefs, pour en épuiser les exigences, les motifs pour lesquels il faut dire que le Christ est immolé au Sacrement de l'autel. Ressemblance du Calvaire d'abord, grâce à la séparation des deux

Septembris). Le mystère possédé en sacrement prépare la possession pure et simple du mystère au ciel. Cf. Alger de Liège, cité par Billot, de Ecclesia Sacramentis, p. 338.

1. Pontificale Romanum, Ordination des Prêtres, Monition préparatoire aux ordinands. L'expression devait être traditionnelle. M. Lepin l'a retrouvée dans saint Grégoire, Dialogues, liv. IV, ch. LIX : *qui passionis dominicae mysteria celebramus, debemus imitari quod agimus* (Lepin, *op. cit.*, p. 81).

espèces, l'une solide et l'autre liquide, la Messe nous livre aussi le fruit de la Croix et de la Rédemption. Elle nous fait donc participer à celle-ci tout entière, en image et en réalité. Elle en constitue le signe efficace.

Cette doctrine que saint Thomas professait en sa chaire, il la vivait puissante et intérieure dans son oraison. Le jour où il fut chargé d'écrire pour l'office de la Fête-Dieu une collecte qui résumerait tout le mystère, et qu'à travers les siècles, quotidiennement, les prêtres, les fidèles, l'Eglise entière s'en iraient répétant, chantant, méditant, dans une phrase unique dont tous les mots sont lourds de synthèse et traversés d'amour, il retrouva le même thème, avec les mêmes divisions, et à peu près les mêmes mots que dans la Somme :

Deus, qui nobis sub Sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis jugiter sentiamus.

O Dieu, qui sous un SACREMENT admirable : *a*) nous avez laissé LE SOUVENIR DE VOTRE PASSION, (accordez-nous, nous vous en prions, de vénérer si bien les SAINTS MYSTÈRES de votre corps et de votre sang que) : 2° nous goûtions toujours en nous LE FRUIT DE VOTRE RÉDEMPTION.

Souvenir — ou image — de la Passion d'abord ; puis participation au fruit de la Rédemption : ce sont toujours pour saint Thomas nos saints mystères en leur sacrement. Telles étaient bien décidément les catégories familières de sa pensée : ce grand homme suivait sans secousse ni effort, dans sa prière, les mêmes lignes mentales que dans son enseignement.

Trois siècles plus tard, en des années d'hérésies et de tempêtes, l'Eglise réunie en Concile à Trente devait se contenter, après de curieuses délibérations dont M. Lepin a détaillé l'histoire, de reprendre telle quelle cette doctrine. Elle l'a même ciselée en un document qui est l'un des plus beaux de notre littérature théologique. Ce chapitre 1[er] de la session XXII[e], où je ne sais quel humaniste traduisit en périodes d'un rythme flamboyant les phrases un peu sobres de saint Thomas, est une de ces pages divines avec lesquelles on pourrait reconstruire tout le christianisme doctrinal, si jamais celui-ci venait à disparaître. Mais si nouée que soit cette tapisserie

biblique et scolastique, elle ne dépasse pas en résistance les affirmations de saint Thomas : le rédacteur a seulement subdivisé le premier motif indiqué par la *Somme*, en distinguant entre l'image et la mémoire de la Croix, pour les affirmer toutes les deux réalisées sous la figure des espèces visibles. Pour le reste, j'avoue ne pas voir de différence entre l'enseignement de la IIIª p., q. 83, a. 1, et ce passage du Concile de Trente[1].

Que de temps l'on aurait gagné peut-être si, pour expliquer les canons 1er et 3e de cette session XXII, on s'était simplement reporté à ce chapitre 1er, écrit et promulgué par les auteurs mêmes de la définition dogmatique et destiné à servir de cadre et de commentaire à celle-ci. — Et pour convertir les protestants d'alors et d'aujourd'hui, cet exposé-là ne valait-il pas tous les arguments, toutes les preuves, et toutes les discussions ?

Celles-ci, hélas ! ne manquèrent pas. Elles encombrent aujourd'hui nos manuels ; ailleurs elles se dissimulent sous les phrases vaguement édifiantes des ouvrages offerts à la piété des fidèles, à moins qu'elles ne s'achèvent, découragées, en un aveu d'ignorance et de faillite. (*à suivre*) Lille. Eugène MASURE.

1. Les lecteurs de la *Revue Apologétique* trouveront le texte latin du Concile de Trente, cité en note dans le vigoureux et fidèle article où M. Bardy analysait récemment le livre de M. Lepin (n° de janvier 1927 de la Revue, p. 48, note). Voici un essai de traduction française du début :

« Puisque sous le premier Testament, au témoignage de l'Apôtre Paul, la faiblesse du sacerdoce lévitique rendait tout achèvement impossible; il a fallu, conformément aux dispositions de miséricorde de Dieu le Père, qu'un autre prêtre selon l'ordre de Melchisédech se levât, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui fût capable d'amener à l'état de perfection consommée tous ceux qui devaient être sanctifiés. Celui-ci donc, notre Dieu et notre Seigneur, *bien qu'il (etsi)* dût s'offrir une seule fois à Dieu le Père sur l'autel de la croix en passant par la mort pour y opérer la rédemption éternelle : puisque *pourtant (tamen)* la mort ne devait pas éteindre son sacerdoce, — au dernier souper, la nuit où il fut trahi, afin de laisser à son Epouse bien-aimée l'Eglise, comme l'exige la nature humaine, un sacrifice visible, qui représenterait le sacrifice sanglant qu'il allait accomplir une seule fois sur la croix, et en conserverait la mémoire jusqu'à la fin des siècles, et qui appliquerait à la rémission des péchés que nous commettons tous les jours la vertu de ce sacrifice salutaire : se déclarant constitué prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech, offrit à Dieu le Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin; et sous les symboles de ces mêmes éléments, les livra aux Apôtres qu'il constituait prêtres du Nouveau Testament, pour qu'ils pussent les prendre; et leur prescrivit, ainsi qu'à leurs successeurs dans le sacerdoce, de les offrir, en leur disant : *Hoc facite in meam commemorationem*. Ainsi l'a toujours compris et enseigné l'Eglise Catholique. Car ayant célébré la vieille Pâque, qu'immolait en souvenir de la sortie d'Egypte la multitude des fils d'Israël, il a institué la nouvelle Pâque, à savoir lui-même, que l'Eglise par le ministère des prêtres doit *immoler* sous des signes visibles en mémoire de son passage de ce monde à son Père lorsque par l'effusion de son sang il nous racheta et nous arracha de la puissance des ténèbres pour nous transporter dans son royaume... »

Catholiques et Catholicisme[1]

II. Le domaine civique

I

Dans le domaine du travail, nous l'avons dit, les ouvriers et petites gens aspirent à un système qui les mette moins en tutelle qu'à l'heure présente et change leur rôle de perpétuels « mineurs » en celui de collaborateurs de la direction. Sur le plan politique, une tendance analogue s'affirme : chaque habitant de notre sol, et de tout pays, semble-t-il, à l'heure actuelle, désire ne plus être simplement un « sujet » bon tout au plus à payer des impôts et à verser son sang, mais un « citoyen », c'est-à-dire un individu éclairé, informé, ouvert, capable de dire son mot dans l'administration des affaires publiques.

Il fut un temps où parce que certains revendiquaient, peut-être trop à son de trompe et avec un trop grand désir de favoriser leurs ambitions personnelles mais enfin avec juste raison au fond, le droit pour tout habitant de chez nous d'être un citoyen conscient, il fut un temps où beaucoup ne trouvaient, pour accueillir cette formule, que dédaigneux sourire et plaisanterie facile.

Parce que le régime démocratique n'est possible que si tous les individus qui le composent sont en quelque manière des aristocrates, on préféra déclarer que la métamorphose était chimère ; que jamais on ne perfectionnerait la masse ; qu'il fallait en prendre son parti ; que les formules du passé avaient seul de l'avenir; que, sous peine de mort pour le pays, il fallait abandonner ces ambitions, généreuses sans doute, mais impraticables et vouées à l'échec.

En droit et *en fait*, était-ce sage ? Qui ne sait qu'*en droit* le

1. Cf. n° d'août.

gouvernement de tous par tous est théoriquement et dans l'abstrait, donné par des maîtres éminents, sinon comme le meilleur, du moins comme parfaitement admissible. Ceux qui l'estiment théoriquement le meilleur en donnent les raisons suivantes : il suppose de chaque individu le maximum de qualités, il laisse à chaque individu dans l'Etat le maximum de liberté. Ainsi parle le grand théologien Suarez, par exemple.

Sans doute, *en fait*, dans la pratique, il peut prêter et prête à de graves abus. Mais est-ce que le gouvernement de tous par un seul ou de tous par quelques-uns ne peut pas prêter aussi à des abus ? Il suffit d'ouvrir l'histoire. — D'abus infiniment moindres, déclare-t-on, que le gouvernement de tous par tous. Il est possible. A l'histoire d'en décider. Mais qui dira si justement les abus que l'on signale et qui sont, hélas ! si cruellement douloureux, ne viennent point, pour une part notable, de ce que, par leur bouderie ou leur abstention, ceux qui pouvaient les empêcher les ont laissé commettre. Nous reviendrons sur ce grief. — Mais si déficient que soit le mode de gouvernement actuel, c'est celui qui existe[1]. Il est accepté présentement par l'ensemble du pays. Mieux vaut un âne vivant qu'un lion mort. Pour remplacer, il faut être sûr de mettre mieux, être sûr de réussir, être sûr de ne pas créer de divisions mortelles. Est-ce qu'ailleurs ce mode de gouvernement ne fait pas ses preuves ? Sommes-nous donc — on le prétend, mais d'aucuns n'en croient rien, — un peuple plus difficilement éducable et moins susceptible de former de vrais citoyens, que les Etats-Unis d'Amérique ou la Confédération Suisse ?...

Nous l'accordons, le problème est complexe, et surtout, on le résoud en général beaucoup plus avec des raisons de sentiment qu'avec le sang-froid nécessaire en philosophie. Notre but n'est d'ailleurs pas ici de traiter la question dans toute son ampleur et avec tous ses considérants historiques ou sentimentaux.

C'est du point de vue de la popularité des idées catholiques que nous nous plaçons. Et nous demandons : est-il sage, pour des catholiques, est-il de bonne guerre, est-ce un moyen pour rendre leur religion populaire, de se poser en contempteurs des aspirations du grand nombre, de rester rivé aux formules du passé, de bouder leur époque, de se mettre en marge des grands courants qui em-

1. Nous renvoyons volontiers aux pages si sereines et si sages de B. Emonet, *Etudes* du 20-1-25 : *Une méthode d'éducation civique*, p. 172 et suiv.

portent l'histoire et de se présenter devant la masse avec l'intention de la priver du patrimoine auquel elle tient le plus, quitte à ne pas toujours bien en user, son bulletin de vote et son égalité civile ?

C'eût été un devoir pour les catholiques, dût la popularité du catholicisme en souffrir, de combattre l'avènement des idées démocratiques, si ces idées s'étaient avérées mauvaises *en soi*, purement et simplement. Nous l'avons dit : en droit et dans leur essence, il n'en est rien. Elles sont acceptables. Bien plus, d'aucuns n'ont-ils pas pu soutenir qu'elles s'harmonisent peut-être mieux avec la vraie pensée chrétienne où tout parle de fraternité.

Ici encore, comme en matière sociale, les catholiques, semble-t-il, auraient gagné à se mettre en tête du mouvement[1], à comprendre que c'était une belle entreprise de faire en chacun de leurs frères l'éducation de la liberté et des qualités intellectuelles ou morales nécessaires pour rendre chaque citoyen apte à jouer son rôle dans les affaires publiques. C'était une belle entreprise, et une entreprise qui les eût rendu, eux les catholiques, très populaires ; qui eût, par le fait même, rapproché l'Eglise de la masse.

La *Civilta Cattolica* le marquait en termes clairs dans un article du 4 mars 1905 :

« Si l'on veut gagner la faveur du peuple catholique, y était-il dit, et l'organiser contre la mauvaise démocratie du libéralisme et du socialisme, il faut lui créer un poste de combat sur un terrain égal, à armes égales en face du camp ennemi, et opposer démocratie à démocratie, la démocratie s'inspirant des sentiments chrétiens, à la démocratie s'inspirant des principes révolutionnaires. Tout ce qui est appelé « conservatorisme » pris dans son sens le plus large d'opposition aux formes de la démocratie représentative moderne, semble partout un grand obstacle à la popularité du mouvement catholique et par là même au travail de l'organisation populaire. Il ne s'agit pas de diminuer le mérite des formules anciennes, ni des hommes qui les ont mises en valeur. Mais depuis l'avènement des idées démocratiques et en face de leurs progrès, persévérer et s'ob-

1. Décembre 1835, Tocqueville disait : « Nous allons vers une démocratie sans bornes. Je ne dis pas que c'est une bonne chose... mais nous y allons poussés par une force irrésistible. Tous les efforts qu'on ferait pour arrêter ce mouvement ne seraient que des haltes. La démocratie me paraît désormais un fait qu'un gouvernement peut avoir la prétention de régler, mais d'arrêter, non ! » (Hanotaux : *Histoire de la France Contemporaine*, T. II, p. 44.)

stiner dans des formes vieillies et dans des traditions qui ne font plus écho dans l'âme du peuple, c'est se condamner à la défaite, — à la déconfiture, dit le texte, — au dépens et au détriment de la cause qu'on est appelé à défendre. Ils sont sérieux les défauts et les périls de la démocratie représentative ou constitutionnelle, mais elle a aussi son prix et ses avantages importants. Si donc on veut en supprimer les inconvénients et en développer les avantages, il convient de ne plus la combattre, mais de l'accepter et de s'en aider pour la christianiser[1]. »

Avec moins d'autorité, mais avec autant de sens et d'à propos, Brunetière, quelques années auparavant, développait la même thèse devant la jeunesse de Tours :

« Nous avons le devoir d'être de notre temps, de le connaître pour en être, de l'étudier pour le connaître, de le pratiquer pour l'étudier ; et le « pratiquer », c'est dans l'ordre social comme dans l'ordre intellectuel, en en demeurant toujours les juges, nous prêter à tous ses mouvements.

« C'est ici, Messieurs, que se pose la question de la démocratie chrétienne et de la mesure où, comme catholiques, nous devons la favoriser. Il n'y aurait pas à exprimer de doute, si ce mot de démocratie, comme le mot de socialisme, n'avait pas été, n'était pas encore tous les jours détourné de son sens. Quel sens donnerons-nous donc à cette appellation de la Démocratie Catholique ? Si nous entendons par là que la démocratie peut et doit être catholique au même titre, sinon tout à fait de la même manière que l'aristocratie ou que la monarchie, il n'y a pas encore de question et, pas plus qu'une autre forme quelconque de gouvernement, la démocratie n'est assurément au ban du catholicisme.

« Voulons-nous dire peut-être après cela, qu'en raison du caractère social qui est celui du christianisme, il y aurait de tout temps une convenance intime et profonde entre les vérités de la religion et cette aspiration vers la liberté, vers l'égalité des conditions, vers la fraternité, qui semble être en effet dans l'histoire, le caractère le plus permanent de la démocratie ? Je le crois... Oui ! c'est par le Christianisme que la liberté, que l'égalité, que la fraternité sont entrées dans le monde[2]. »

1. *Della popularita nell'azione cattolica : Civilta cattolica*, 4 mars 1905, p. 527.

2. Disc. de 1901 sur *l'Action catholique*. — Il met bien au point dans la suite les écueils dont il faut se garder.

II

Au lieu de cet accueil sympathique, beaucoup de catholiques crurent de leur devoir ou de la sagesse, de bouder aux idées nouvelles.

Parce que, très vite, à cause en partie de cette abstention même où de cette attitude rébarbative, les maîtres de la démocratie se déclarèrent hostiles à mainte prérogative de notre patrimoine catholique, — nombre de catholiques prirent en grippe le pouvoir, et, par un sophisme facile, confondant les hommes et les institutions, englobèrent dans une même réprobation les dirigeants et le régime. Un plus grand nombre se retirèrent dans leur tour d'ivoire.

Alors que, de Rome, des directives nettes arrivaient, on fit comme pour *Rerum Novarum*. On ferma les oreilles. C'était facile puisqu'on s'obstinait à fermer les yeux. On préféra s'enclore dans son rêve ; établir ses pénates dans le passé ; se créer une vie d'émigré à l'intérieur.

Puisque le régime est taré, aucun rapport avec lui.

Plusieurs ne daignèrent même pas voter[1]. Parce que cela ne tendait pas à supprimer le régime, mais risquait seulement de changer les hommes du régime, on préféra s'abstenir. On avait tout en mains cependant pour substituer à certaines équipes au pouvoir, et qui s'avéraient trop évidemment néfastes, une équipe choisie avec plus de discernement.

On préféra s'abstenir.

Résultat : en 1902, l'année où fut élue la Chambre qui rompit avec le Vatican, vota la Séparation, expulsa les Congrégations, il y eut 2.396.515 abstentions. Or, 200.000 voix seulement auraient suffi pour changer la majorité dans le pays. En 1906, même proportion et beaucoup de candidats furent élus à 100 ou 200 voix seulement de majorité, alors qu'on signalait 2.000, 5.000 et parfois 7.000 abstentions.

Quelle responsabilité pour ceux des catholiques de ce temps-là qui se refusèrent au devoir électoral! Ils sont pour leur part cause des années de honte et de malheur vécues par la France de 1901

1. Nous ne prétendons pas légitimer le mode de votation présentement en usage, qui est absurde et au surplus anti-démocratique. Il s'agit ici uniquement du principe de la participation de tous à la marche des affaires publiques.

à 1914. Avant d'accuser l'adversaire, il faut d'abord se frapper la poitrine.

Il n'y a pas que le devoir du vote, il y a le devoir pour chacun de nous de prélever sur son temps, sur ses affaires, sur son argent, une contribution volontaire pour que les affaires publiques soient dirigées par des hommes probes et intelligents. Or, c'est un fait que le Français comprend admirablement le patriotisme sous la forme militaire ; sauf quelques anormaux qu'un Etat sage devrait réduire au silence, tout citoyen de notre sol aime son pays, se sent pressé à le défendre en cas d'attaque et pour cela suivra ses chefs et son drapeau jusqu'au bout du monde s'il le faut et au prix de n'importe quelles fatigues, tant qu'il sera besoin ! La paix revenue, demandez à cet homme qui n'aurait pas hésité à donner sa vie pour son pays, qu'il vous donne un peu d'argent ou de dévouement pour une saine propagande[1], la composition de journaux ou la fondation de groupements, il s'étonnera, tournera court, se dérobera.

Le Français est un beau soldat. Il n'a rien du citoyen. Certains catholiques ont effort à faire pour le devenir. Ils n'ont pas encore compris qu'on leur offrait, qu'on leur imposait un vrai rôle dans l'Etat. Ils ont de quoi commander, ce n'est plus le moment de ne faire qu'obéir. Le salut est moins à chercher, par une sorte de mysticisme politique s'alliant, chez les uns, à une certaine paresse de pensée et d'agir, chez les autres, à des traditions respectables qu'il ne faut pas confondre avec de simples intérêts de caste, dans le retour inespéré ou l'arrivée inattendue d'un sauveur, mais dans l'exercice judicieux, convaincu, habile, actif, des droits civiques que nous octroie la constitution du pays.

Voici mieux encore à faire, sinon par tous, au moins par quelques-uns.

D'où vient que nous, catholiques, ayons si peu de personnalités capables, dans les Assemblées, de faire prévaloir les points de vue catholiques ?

Ne semble-t-il pas que dans tous les postes, mairies, conseils municipaux ou conseils d'arrondissements, Chambre et Sénat, des valeurs catholiques et en grand nombre devraient émerger. Il y a eu de beaux chefs aux Armées ; de grandes figures dans la Magistra-

1. Ce n'est pas la veille du scrutin, ou un mois avant, que doit commencer la préparation d'une élection ; elle commence ou plutôt recommence, le lendemain de l'élection. N'est-il pas vrai que nos ennemis s'inspirent beaucoup plus que nous de ce principe.

ture ou les Lettres. Mais dans le domaine de l'Action Civique, de la Vie Politique ?

On comprend sans doute que les catholiques n'aient qu'une sympathie modérée pour l'intrigue et les basses manœuvres, pour les compromissions ou les promiscuités qui jouent grand rôle en général dans ce que l'on est convenu d'appeler la politique. Mais justement, pour aérer le domaine, il fallait y entrer. En 1880, pour protester contre les lois mauvaises, des magistrats catholiques démissionnèrent. Rendons hommage à cette fière générosité. Mais peut-on s'interdire de regretter ce beau geste. Etait-ce bien sortir du bâtiment qu'il fallait faire, et non pas plutôt travailler à y entrer en plus grand nombre possible, afin de modifier au plus tôt la situation contre laquelle on s'élevait ?

Il faut savoir triompher de certaines répugnances et oser par la plume ou la parole faire de la politique, si l'on a pour cela des dispositions. Sans doute l'action intellectuelle est précieuse, l'action bienfaisante, l'action sociale. On ne doit pas oublier, partout où elle est possible, l'action civique.

Pour cela, ne pas se placer en marge de son époque, y pénétrer résolument pour parvenir à la transformer. Il est indispensable, il est urgent que les catholiques se préparent à la direction des affaires publiques. Ils ne doivent pas se contenter d'être « une force avec laquelle il faut compter, ils doivent être une force sur laquelle on peut compter[1]. »

On a créé à la Faculté Catholique de Lille une école de chefs et une école de journalisme. C'est excellent. Certains cercles de jeunes gens s'organisent sous forme parlementaire pour discuter en public comme à la tribune les questions du jour. C'est bien encore. Le concours annuel de la DRAC cherche à sélectionner les meilleurs orateurs de demain. Rien de mieux[2].

En même temps que les catholiques se vouent, — il le faut hélas ! et plus que jamais ! — à l'action défensive, s'opposant à tout ce qu'une poignée de mécréants voudrait imposer au pays pour diminuer la force religieuse, ils doivent ne pas oublier l'action po-

1. Excellent article sur *l'Opportunité et la nécessité de notre formation civique* (Ch. Blondel), dans les *Annales de la Jeunesse catholique*, 25 avril 1925. — Voir également Vte de Blois : *L'action individuelle de l'élite; Correspondant*, 25 avril 1925.

2. Non qu'il faille s'entraîner à savoir parler, pour se dispenser d'agir. Mais dans un temps et un pays où la parole est parfois le plus dangereux ou le plus précieux des actes, devenir un homme de parole a son importance.

sitive. Forts de leur Evangile et des règles de l'Eglise, qu'ils aspirent à jouer dans le pays et dans chacune des institutions du pays le rôle qui convient. Ils le doivent à eux-mêmes, au Christ dont ils veulent assurer le triomphe ; ils le doivent à leurs frères qui escomptent leur intervention, ils le doivent à la France qui, pour son honneur, ne peut pas être indéfiniment menée par des athées ou des maçons. Ils le doivent surtout à cette masse insuffisamment instruite et qui se laisse conduire par de mauvais bergers. Qu'ils prennent à cœur de montrer à la foule trompée, ce qu'est le vrai christianisme et comment l'Eglise n'accuse en principe aucune préférence pour telle forme de gouvernement plutôt que pour telle autre, qu'elle plane au-dessus de ces contingences, mais qu'elle possède en elle assez de sève pour transformer toutes les institutions à condition que ses fils ne désertent pas le champ de bataille. Bien mieux, qu'ils prennent à cœur de montrer que ce qu'il y a de sain et de légitime dans nombre d'aspirations populaires, ce goût plus grand de la fraternité par exemple, cette ambition plus haute pour le respect de la dignité humaine, cette soif de la mise en valeur des capacités de chacun, cela est spécifiquement chrétien ou tout au moins singulièrement favorisé par les idées chrétiennes, et qu'elles seules, les idées chrétiennes, peuvent empêcher ces aspirations de dévier, ces ambitions de rester mesquines, et cette soif de jouer un rôle plus grand, un vulgaire orgueil.

Nous sommes trop des « anti ». Plus de catholicisme à huis-clos, prenant en grippe les institutions du pays ; mais un catholicisme accueillant, sympathique, intelligent, ouvert ; sage bien entendu, mais pas hostile *a priori*, ce qui le rendrait anti-catholique ; un catholicisme de large envergure et de prudente audace, sachant avoir de l'imagination, ne pas se rendre esclave d'anciennes formules, si d'autres formules qui ne sont pas en soi condamnables retiennent davantage la faveur de l'ensemble ; un catholicisme intransigeant sur les points où l'intransigeance est de rigueur, et qui ne cède pas un point du dogme, mais qui, sur les questions libres, sait s'adapter à l'époque qui passe, pour donner à cette portion d'époque éphémère, la goutte de levain éternel qui lui est nécessaire.

Ne gardons pas le ferment soigneusement clos dans l'armoire murée d'un catholicisme individuel. Mais fort de la puissance de bouillonnement que recèle ce ferment précieux, mélangeons-le à tout ce qui nous entoure en nous mêlant le plus possible à notre temps.

Louis Herpéel.

L'œuvre du R. P. Léonce de Grandmaison

Lorsque, brusquement, est venue nous surprendre l'autre jour la nouvelle de la mort du R. P. Léonce de Grandmaison, nous avons tout de suite ressenti le vide que produisait dans le monde des travailleurs catholiques uns disparition aussi inattendue. Pourquoi faut-il que, presque seul, le grand départ de ceux que nous aimons vers la patrie céleste soit capable de nous révéler la place qu'ils tenaient dans notre existence intime ? Nous vivons avec eux, nous profitons de leur expérience et de leurs conseils, nous lisons, au jour le jour, les innombrables articles qu'ils prodiguent sans ménagement ; et nous sommes tellement habitués à leur présence que nous finissons presque par ne plus nous en rendre compte. Lorsqu'ils s'en vont seulement nous mesurons l'étendue de leur influence ; et le recul du temps permet de mieux comprendre encore leur véritable rôle. Nous ne pouvons pourtant pas, à la *Revue Apologétique*, dont il fut un des premiers et des plus éminents collaborateurs, attendre cette décisive épreuve, pour rendre au P. de Grandmaison l'hommage que nous lui devons et que mérite son œuvre.

Son œuvre ! Ce n'est pas sans quelque hésitation que j'écris ce mot. Il est classique pourtant et il est chrétien. Parlant des morts bienheureux qui meurent dans le Seigneur, le voyant inspiré de l'Apocalypse déclare qu'ils se reposent de leurs travaux, et que leurs œuvres les suivent ; et l'Eglise a précieusement recueilli ces paroles pour les enchâsser dans sa liturgie. Mais précisément, il s'agit d'œuvres au pluriel, multiples et complexes comme la vie elle-même qui en est le cadre fuyant ; tandis que j'ai mis le mot

au singulier, comme s'il était possible d'évoquer par un terme unique l'inlassable activité de celui que nous pleurons. En réalité, rien n'a été plus divers et plus varié que la tâche du P. de Grandmaison[1]. Ce grand travailleur qui, depuis tant d'années — sans doute serait-il plus exact de dire depuis toujours, car avant d'être directeur des *Etudes* et des *Recherches de Science Religieuse*, il avait longuement enseigné aux scolasticats de Lyon et de Hastings — vivait au milieu des livres et écrivait sans relâche, n'a pas lui-même laissé de livre. Le seul qu'il ait réussi à mettre sur pied, après de nombreuses hésitations, est cette vie de *Jésus-Christ*, dans laquelle il reprenait et développait un admirable article paru dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*. Encore n'aura-t-il pas eu la joie de le voir paraître. Il venait à peine d'en terminer le manuscrit, longuement, amoureusement médité, lorsque la mort est venue le prendre ; et ce sera un ouvrage posthume que nous lirons dans quelques mois, et dans lequel nous recueillerons avec piété le grand témoignage rendu au Seigneur par un de ses plus fidèles serviteurs.

Sans aucun doute, il faut ici faire intervenir en première ligne le devoir d'état, car c'est lui qui explique d'abord la multiplicité des sujets que le P. de Grandmaison a effleurés au cours de sa longue carrière. Il avait été, en 1908, chargé de la direction des *Etudes*, et en 1910, il avait créé, pour recevoir les articles techniques que le public, de plus en plus étendu, des *Etudes* n'aurait pas goûtés, ces incomparables *Recherches de Science Religieuse*, qui sont aujourd'hui au premier rang parmi nos revues catholiques et qui constituent l'un des plus précieux instruments de travail que l'on puisse trouver pour tous ceux qu'intéressent les problèmes religieux. On ne saurait bien se rendre compte de toute la besogne qu'exige cette fonction de directeur ou de rédacteur en chef d'une grande revue, si on ne l'a pas remplie soi-même, ou, si, du moins, on ne l'a pas vu remplir tout près de soi. Il faut tout savoir, tout

1. Rappelons seulement que le R. P. Léonce de Grandmaison était né le 31 décembre 1868 au Mans. Il fut ordonné prêtre le 24 août 1898, dans la Compagnie de Jésus où il était entré après ses études secondaires. De 1898 à 1908, il fut professeur aux scolasticats de Lyon, puis de Ore Place. En 1908, il fut nommé directeur des *Etudes*, et en 1910 il créa les *Recherches de Science religieuse*. Dès lors, toute sa vie se confond avec celle de ces deux périodiques dont il resta l'animateur jusqu'à son dernier souffle. Ce fut le 15 juin dernier qu'il rendit son âme à Dieu. Rien n'est plus uni qu'une telle existence, entièrement consacrée à l'exposé et à la défense de la foi.

lire, tout prévoir ; recevoir des articles ou les suggérer ; accueillir des collaborateurs ou en faire naître ; mesurer à l'avance les réactions possibles de son public ; connaître ce qui est capable de l'intéresser ; rendre accessibles pour lui, même les sujets les plus délicats et les problèmes les plus subtils, rédiger soi-même beaucoup de travaux, et cela sur des questions variées, que l'on n'a eu ni le temps d'approfondir, ni la compétence de traiter en spécialiste ; tout cela pour ne rien dire de la besogne matérielle parfois si accablante, de la lecture des manuscrits, de la correction des épreuves, de la correspondance, à peu près infinie.

J'imagine volontiers que, lorsque le P. de Grandmaison se vit appelé à cette tâche, si nouvelle pour lui, il eut un instant de crainte. D'ailleurs les circonstances étaient difficiles, presque critiques. On était alors au plus fort de la crise moderniste. Le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi dominici gregis* venaient à peine d'être publiés, révélant à beaucoup d'esprits trop confiants la gravité d'un mal dont ils n'avaient pas été capables de mesurer la portée, mais en même temps provoquant chez quelques-uns des réactions douloureuses, ou d'amers conflits au milieu desquels ils se débattaient comme en des ténèbres impénétrables. On a déjà dit, on dira de plus en plus combien les actes pontificaux étaient nécessaires et combien ils ont apporté de lumière et de paix libératrice à des âmes troublées. Encore fallait-il les expliquer, doucement, patiemment, avec charité autant qu'avec science, et de ces explications bienfaisantes, le P. de Grandmaison fut un des meilleurs ouvriers.

Il possédait tout ce qu'il fallait pour cela. On avait pleine confiance en sa science que l'on savait grande, et qui se révélait telle. Il suffisait de lire un de ses articles pour se rendre compte qu'il était au courant des questions qu'il traitait, et qu'il ne se contentait pas de lieux communs plus ou moins artistement agencés. On n'a pas oublié ici la magistrale série d'études sur le *développement des dogmes* qu'il a publiées à ce moment même[1]. Le problème était grave, autant qu'il était délicat. Tout le monde en parlait, quoique bien peu fussent capables de le comprendre. On citait à tort et à travers le *Commonitorium* de Saint Vincent de Lérins et le gros Essai de Newman. Les articles du P. de Grand-

1. *Le développement du dogme chrétien*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, V, 521-542 ; VI, 5-33 ; 81-104 ; 401-436 ; 881-905.

maison exercèrent alors une influence décisive. L'auteur était certes trop modeste pour avoir la prétention d'apporter une solution définitive à une question dans laquelle le dernier mot doit être dit par l'autorité de l'Eglise enseignante. Mais il expliquait ; il précisait ; il faisait comprendre ; et c'était beaucoup déjà que ces rayons de lumière libéralement jetés sur la manière même dont le problème devait être posé. On sentit, en le lisant, qu'il avait longuement médité et qu'on pouvait faire confiance à un homme qui ne parlait que de ce qu'il connaissait bien.

Autant que sa science, on aimait sa charité. Peu d'hommes, à notre époque, ont pratiqué à un degré aussi éminent, ce grand et difficile devoir de la charité intellectuelle. La devise qu'il donna aux *Recherches*, lors de leur création, et qu'il avait empruntée à l'apôtre saint Paul, est tout à fait caractéristique : « Eprouvez toutes choses, retenez ce qui est bon. » Ne garder que ce qui est bon, c'est-à-dire surtout ce qui est conforme à la tradition et aux enseignements de l'Eglise : voilà le devoir évident pour tout esprit chrétien. Mais il fallait commencer par étudier, par examiner ; et lorsqu'on trouvait un peu d'or, même chez des étrangers, même chez des adversaires de notre foi, on devait le recueillir avec soin ; lorsqu'une mèche encore fumeuse apparaissait à terre, au détour d'un chemin, on avait à la ramasser et à essayer d'en ranimer la flamme. Avec quel intérêt attentif, le P. de Grandmaison suivit-il par exemple la vie intellectuelle et religieuse du baron F. de Hügel, « une des figures les plus attachantes, mais aussi les plus énigmatiques du christianisme contemporain[1] ». Le premier *Bulletin de Littérature religieuse* publié dans les *Recherches*, l'année même de leur fondation, étudie l'ouvrage le plus important du baron de Hügel, *L'élément mystique de la Religion dans sainte Catherine de Gênes*[2]. Le dernier qu'il ait fait paraître, en avril 1926, revient sur cette personnalité si forte, à propos des *Essais et discours sur la philosophie de la religion*[3]. D'autres peut-être se seraient contentés de condamner sans appel un livre comme celui-là, où abondent les vues neuves et les réflexions personnelles, mais où l'on trouve

1. *Bulletin de Littérature religieuse*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XVI, 1926, p. 166.
2. *Bulletin de Littérature religieuse*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. I, 1910.
3. *Bulletin de Littérature religieuse*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XVI, 1926, p. 166-172.

aussi trop d'interprétations inadmissibles de la doctrine catholique. Le P. de Grandmaison, sans rien concéder de ce que réclame justement notre foi, ébauche un plaidoyer charitable :

« Dans ces essais, destinés à ceux du dehors, une orthodoxie rigoureuse pourrait relever des formules paradoxales, et dénoncer des voies trop largement ouvertes ; il n'en reste pas moins que les forts et les faibles de toute institution qui, fût-elle d'origine divine comme l'Eglise catholique, travaille parmi les hommes et est servie par des hommes, sont mis là en bonne lumière... On voudrait le voir (ce livre) aux mains des théologiens, des penseurs non catholiques, pour lesquels surtout il a été écrit. Mais aussi les catholiques, non certes les étudiants ou les débutants, mais les maîtres de la théologie, et ceux qui ont une part éminente au gouvernement ecclésiastique trouveront à s'y instruire. Il est probable que mainte suggestion du Baron leur paraîtra inacceptable ; plusieurs de ses développements, nébuleux jusqu'aux confins de l'inintelligible, telle ou telle de ses vues malaisément conciliables avec l'orthodoxie. Mais il se dégage de sa personne et de son livre quelque chose de si pénétré, de si religieux et, il faut le dire, de si authentiquement chrétien, que nul disciple du Christ ne peut tenir l'ouvrage pour négligeable, ou refuser à l'homme son respect ému[1]. »

La même charité s'étend à nos frères séparés : le P. de Grandmaison est heureux, on le sent et il ne le cache pas, de signaler la réaction contre le libéralisme doctrinal qui, « depuis la fin de la guerre surtout, mais suivant une orientation qui commençait à se faire jour çà et là auparavant[2] », tend à se manifester chez les protestants d'Allemagne et d'Angleterre. Que « en théologie le côté proprement religieux et spirituel des institutions et des doctrines, à peu près complètement obnubilé jusque-là par le côté purement littéraire, historique ou psychologique, soit mis derechef en lumière, que les catégories du sacré, de la sainteté, la transcendance divine, la poésie liturgique et personnelle soient réhabilitées et leur valeur fondamentale reconnue[3] », voilà des indices qu'il note avec soin, et qui réjouissent son âme si profondément apostolique. Il est trop bon théologien, faut-il le dire, et trop puissamment attaché à l'Eglise, pour ignorer tout le chemin qui sépare encore ces tendances parfois à peine esquissées de l'orthodoxie sans réserve. Mais il ne peut s'empêcher de noter les moindres signes, qui per-

1. *Loc. cit.*, p. 172.
2. *Bulletin de Littérature religieuse*, dans *Recherches de Sciences religieuse*, t. XVI, 1924, p. 458.
3. *Id.*, *ibid.*

mettent d'entrevoir, peut-être, un renouvellement religieux dans le protestantisme[1].

Il va plus loin encore, et ne laisse pas même les religions non chrétiennes en dehors du champ de ses observations sympathiques. L'un des premiers en France, il s'était intéressé au cas du Sadhu Sundar Singh, et il avait écrit, en marge de ce cas, une pénétrante étude sur *le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique*[2]. A ce moment, il ajoutait foi, comme tout le monde, aux écrits merveilleux que l'on répandait sur la vie du Sadhu ; il expliquait, avec sa pénétration habituelle, comment pouvait agir la grâce divine pour se former des instruments même en dehors de l'économie catholique. Ce lui fut une grande déception d'apprendre que ces récits n'avaient peut-être pas « une consistance objective au-dessus de tout soupçon[3]. » Par contre, lorsqu'il en fut assuré, il en fit l'aveu loyal et sans réserve, en parlant du « pénible mais très réel service rendu à tous ceux qui, comme moi-même, avaient pris comme base provisoire de discussion... les faits racontés sur lui-même par le Sadhu[4]. »

Si le P. de Grandmaison se laissait ainsi entraîner bien loin des chemins ordinairement battus, et s'intéressait à tous les problèmes que pose notre époque, si extraordinairement mouvante, c'était sans doute par nécessité professionnelle : directeur de deux grandes revues, son devoir d'état l'obligeait à être au courant de tout, à ne rien laisser passer qu'il ne l'eût retenu, ou tout au moins discerné. Mais il faut ajouter que sa tournure d'esprit le prédisposait à cette universelle curiosité.

« Il suivait avec autant de compétence, de passion, témoignait naguère un de ceux qui l'ont le mieux connu et aimé, les grands combats de boxe, — la défaite de Georges Carpentier le mit dans une peine amusante, — que les travaux des maîtres de la médecine et de la chirurgie, les études des géographes — qu'il admirait comme celle des sciences modernes qui avait pris le plus original essor. Le dernier article qu'il écrivit dans les *Etudes* sous son pseudonyme habituel de Louis des Brandes, n'était-il pas consacré, le 20 juin, à la *Géographie universelle* de Vidal de la Blache ? Romanciers, poètes, — s'il en découvrait, ce qui devenait rare, — architectes, tailleurs

1. Cf. *Le renouveau du sentiment religieux hors de l'Eglise*, dans *Etudes* du 5 mars 1925.
2. *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique*, dans *Recherches de S. religieuse*, t. XII, 1922, p. 1-30.
3. *Bulletin*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XVI, 1926, p. 184.
4. *Id.*, p. 185.

de bois ou verriers, il n'ignorait aucun effort nouveau. Comme il avait été, durant la guerre, le promoteur des *Nouvelles Religieuses*, il avait été l'un des *Amis des Arts liturgiques*, et n'avait pas hésité à être l'un des patron des *Scouts de France*[1]. »

Cela est la marque des très grands esprits. Parmi les travailleurs, la plupart sont des spécialistes qui, une fois sortis de leur ornière, ne savent plus rien et ne s'intéressent plus à rien. Il semble même que leur impuissance à comprendre le vaste univers croît à mesure que se poursuit leur tâche d'approfondissement. Ils sont maîtres ès-sciences mathématiques ou ès-histoire de la Grèce préhomérique : ne les sortez pas de leur domaine, ils feraient à peine figures de médiocrités. Les vrais savants au contraire ne cessent jamais d'ouvrir leurs yeux investigateurs sur le monde entier. Ils en viennent sans doute à tout rattacher à leur étude de prédilection, à se servir de tout pour accroître le rendement du champ qu'ils se sont donné la tâche de cultiver. Mais tout les intéresse, tout les émeut, tout les passionne. Le P. de Grandmaison appartenait à cette noble race de l'élite.

D'ailleurs, cet homme universel était prêtre et il ne l'oubliait jamais. Les problèmes actuels l'intéressaient d'autant plus qu'ils avaient une répercussion religieuse plus profonde. Aussi ne laissait-il passer aucun ouvrage important, parmi ceux qui se rapportaient au christianisme, sans l'étudier avec soin, et sans en dégager des conclusions pratiques. Faut-il rappeler parmi tant d'autres ses merveilleux articles sur *Pierre Lasserre*[2] et sur *La religion et l'irréligion de Voltaire*[3] ?

Comme il avait de fréquentes occasions de s'occuper des jeunes gens et qu'il aimait ce ministère, il suivait d'un œil particulièrement attentif les moindres signes d'une renaissance chrétienne parmi les étudiants de nos grandes écoles ou les apprentis de nos patronages. Mais il n'était pas dupe des apparences, et ne manquait pas de mettre en garde les naïfs contre des espoirs exagérés. Sa longue étude sur *La crise de la foi chez les jeunes*[4] est peut-être ce

1. P. Doncœur, *Le R. P. Léonce de Grandmaison*, dans *La vie catholique* du 25 juin 1927, p. 2.
2. *M. Pierre Lasserre et la jeunesse d'Ernest Renan*, dans *Etudes* du 20 août et du 5 septembre 1925.
3. *La religion et l'irréligion de Voltaire. En marge d'ouvrages récents*, dans *Etudes* du 5 janvier 1926.
4. *La crise de la foi chez les jeunes*, dans *Etudes* des 20 juillet, 5 août et 20 août 1924.

qui a été écrit de plus fortement pensé, de plus exact et de mieux vécu sur cette question capitale. Après avoir marqué les traits qui promettent à cette crise une solution heureuse, ce beau travail met en relief ceux qui doivent faire craindre un dénouement défavorable. Voilà les pasteurs dument avertis. A eux de faire en sorte que le mouvement s'oriente vers la plus grande gloire de Dieu.

Il avait pourtant sa spécialité, dont il ne faisait pas mystère, et c'étaient les études néotestamentaires qui gardaient encore le meilleur de son esprit. Il suivait d'un regard attentif et très averti tous les travaux qui se rapportent aux livres de la nouvelle alliance, et surtout aux Evangiles. Avec une admirable lucidité, il se rendait compte que ces livres restent aujourd'hui ce qu'ils ont été aux jours lointains de Celse de Porphyre ou de Julien d'Apostat, et qu'autour d'eux se poursuit encore le grand combat pour ou contre l'Eglise, pour ou contre le Christ. Aussi ne cessait-il pas d'y revenir. Etait-il, au cours de la grande guerre, invité à faire une série de conférences à l'Institut catholique de Paris : il prenait pour thème de ses leçons *l'Autorité et l'esprit dans le christianisme antique*[1], ce qui lui donnait occasion de développer des vues pénétrantes et neuves sur saint Jean, homme d'Eglise, soucieux de la hiérarchie et de la pratique sacramentelle. Etait-il invité à prendre la parole aux Semaines d'ethnologie religieuse, qui sont une des créations les plus originales et les plus fécondes du si regretté Père Bouvier ? Il traitait des *mystères païens et du mystère chrétien*[2]. Ailleurs encore, il faisait une série de leçons sur *les Evangiles comme source de l'histoire du Christ*[3] ; ou bien il consacrait des articles importants au *Christ de l'histoire dans l'œuvre de saint Paul*[4] ; aux *Dieux morts et ressuscités*[5], et au terme de cette étude, la dernière que les *Recherches* aient publiée sous sa signature, il se plaisait à opposer la poésie et le mythe des fables païennes à la foi de Pâques qui proclame comme un fait la résurrection réelle de Jésus-Christ, crucifié sous Ponce Pilate.

1. *L'autorité et l'Esprit dans le christianisme antique*, dans *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, 1916-1917.
2. *Les mystères païens et le mystère chrétien*, dans *Compte rendu de la IIIe session de la semaine d'ethnologie religieuse*, Enghien, 1923, p. 436-470.
3. *Les Evangiles comme source de l'histoire du Christ*, Paris, 1924.
4. *Le Christ de l'histoire dans l'œuvre de saint Paul*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XIII, 1923, p. 481-491.
5. *Dieux morts et ressuscités*, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. XVII, 1927, p. 97-126.

Lorsque paraissait un ouvrage de quelque importance sur les Evangiles, bien vite, il s'en faisait le recenseur compétent. L'admirable commentaire du Père Lagrange sur saint Jean n'a pas trouvé peut-être de juge plus érudit et plus sympathique que lui[1]... Et quand surgissait une controverse qui mettait aux prises la critique rationaliste, ou mieux certain genre de critique avec les exigences de notre foi catholique qui sont aussi celles de l'histoire impartiale, il était sur la brèche et opposait de victorieuses ripostes aux attaques des démolisseurs. Au *mystère de Jésus* du Dr P. L. Couchoud répond ainsi *Jésus dans l'histoire et dans le mystère*[2], un opuscule de moins de quatre-vingts pages, mais si fort, si puissant et si prenant à la fois qu'on ne peut le lire avec indifférence. Le remarquable ouvrage du P. Jousse sur *Le style oral* lui causait une joie profonde à cause des arguments nouveaux qu'il apportait en faveur de l'authenticité des Evangiles[3] ; le *Jésus* de Barbusse le dépitait au contraire par ses faiblesses et ses trivialités[4]. Il parlait néanmoins de l'un et de l'autre livre et de tous ceux qui paraissaient sur le Sauveur dont la divine physionomie restait la grande lumière de sa vie.

Ces études fragmentaires étaient elles-mêmes des matériaux préparés en vue d'un monument dans lequel le P. de Grandmaison rêvait de mettre toute sa science et toute sa foi. Naguère, je le rappelais tout à l'heure, il avait donné au *Dictionnaire Apologétique*[5], publié par le R. P. d'Alès, un long article sur Jésus-Christ. Cet article est sans aucun doute un chef-d'œuvre Tous les problèmes relatifs aux sources de l'histoire du Seigneur et à sa vie même, y sont méthodiquement étudiés ; toutes les difficultés accumulées par la critique y sont disséquées avec soin. C'est le savant qui se fait entendre, admirablement informé de tout ce qu'ont dit et écrit les exégètes les plus réputés de France, d'Allemagne, d'Angleterre et d'ailleurs. Mais c'est aussi le croyant et le prêtre, car on sent, à travers toutes les pages, percer cette imperceptible nuance d'émotion, disons mieux encore de respect et d'adoration, sentiments sans lesquels un croyant ne peut parler de son Dieu. Le P.

1. *Le quatrième Evangile, en marge de son plus récent commentaire*, dans *Etudes* du 20 mars 1926.
2. *Jésus dans l'histoire et dans le mystère*, Paris, 1924.
3. *Le style oral ; En marge d'un mémoire de psychologie linguistique*, dans *Etudes* du 20 juin 1925.
4. *Trois portraits laïques du Fils de l'homme*, dans *Etudes* du 5 mai 1927.
5. *Jésus-Christ*, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II.

de Grandmaison ne cherche nulle part à dissimuler sa foi, pas plus qu'il n'essaie d'en faire parade. Un article de dictionnaire, par sa nature même, est quelque chose d'assez aride, avec ses divisions multipliées, son style volontairement sec, sa crainte exagérée des développements oratoires, et celui-ci observe toutes les règles du genre, pas assez cependant pour empêcher qu'on sente vibrer sous les mots, l'âme de son auteur ; et cela le rend très beau[1].

Tout le monde s'en rendit compte, aussitôt l'article paru ; et l'on demanda sans tarder, à l'auteur, de revoir ce travail et de le publier à part. Le P. de Grandmaison, après avoir hésité, n'eut pas de mal à se laisser convaincre. Il aimait tant Notre Seigneur, et il aimait tant les âmes. Il lui était doux de leur parler encore de Lui[2] ! Mais, c'était un auteur exigeant, et du moment où il se décidait à faire autre chose qu'un article de dictionnaire, il désirait se donner tout entier à cette tâche nouvelle. Désir presque irréalisable pour un homme sans cesse bousculé par les besognes quotidiennes, par les travaux de détail, harcelé de visites, pressé de courses, de conférences, que sais-je encore ? Comme il ne savait rien refuser, et que surtout il ne se refusait jamais lui-même, il laissa passer de longues années, sans faire paraître l'œuvre tant désirée.

« Contre tous ces excès, écrit encore le R. P. Doncœur, il fallut pour le défendre, à plusieurs reprises élever de hautes barrières. Si le P. de Grandmaison ne meurt qu'après avoir enfin remis le manuscrit complet de son monumental Jésus-Christ, c'est parce que chaque année on lui faisait reprendre la route de l'étranger où il s'enfermait dans de secrètes solitudes peuplées de ses grands amis les livres. C'est grâce à ses longues retraites à Jersey ou à Enghien que paraîtra enfin, après des années d'espoirs déçus, ce grand ouvrage qui dépassera tout ce qui a jamais été publié sur le divin Maître, à qui la vie spirituelle de l'humanité est suspendue. »

Ainsi l'œuvre est achevée, mais celui qui en a été le laborieux ouvrier disparaît sans l'avoir vue publiée, et ce seront ses héritiers spirituels, les continuateurs de sa tâche qui recueilleront les applaudissements humains que mérite un tel effort. A ces applaudissements, le P. de Grandmaison aurait été fort indifférent, à moins qu'ils ne sortissent du cœur et n'exprimassent, tant bien que mal, quelque reconnaissance pour le bien accompli. Il eût sans

1. P. Doncœur, *art. cit.*, p. 2.
2. Une nouvelle étude d'ensemble sur Notre-Seigneur a paru depuis dans *Ecclesia*, Paris, 1927, p. 381-400.

aucun doute préféré des prières, car il aimait à vivre dans l'intimité de Dieu et des Saints. Durant ces dernières années surtout, il avait senti l'invisible attirance qu'éprouvent toutes les grandes âmes pour les problèmes de la théologie mystique. Aux *Recherches* et aux *Etudes*, il avait donné des « travaux illuminateurs » sur les Exercices de saint Ignace et sur sainte Catherine de Gênes. De ces travaux, je n'ai rien dit ici, pas plus que de beaucoup d'autres qu'il aurait fallu mentionner si l'on avait voulu esquisser une liste bibliographique, ou simplement donner une idée complète de l'étonnante activité d'un esprit toujours en éveil. Ma tâche était plus modeste, qui consistait à rendre un dernier hommage à un collaborateur très aimé et très respecté de cette revue. D'autres y auraient mieux réussi. Lorsqu'on me l'a demandé, je n'ai pas su résister au désir d'exprimer une fois de plus la reconnaissance émue que je garde au R. P. de Grandmaison. Ce désir sera mon excuse d'avoir essayé de rappeler quelle a été l'œuvre bonne et féconde de ce fidèle serviteur du Christ et de son Eglise.

Gustave Bardy.

Paris.

Ben-Hur

Le 26 juin 1927, la *Croix* faisait paraître un article fort élogieux sur *Ben-Hur* signé de Pierre l'Ermite.

Il n'en fallut pas davantage pour entraîner le Tout-Paris catholique, à la suite du Paris mondain, à la représentation de ce film retentissant.

La Direction du Cinéma de la Madeleine — par une attention à laquelle il convient de rendre hommage — invita les membres les plus éminents du clergé et du monde religieux à une matinée d'honneur : on put y voir, aux premières loges, S. Em. le cardinal Dubois, entouré de Mgr Chaptal et de plusieurs vicaires généraux, à côté le général de Castelnau et les représentants des Œuvres diocésaines, en face Mgr Valeri et Mgr Evrenow, auditeur et secrétaires à la Nonciature, à gauche et à droite des religieux de tous ordres, les curés les plus en vue de la capitale, au centre trois cornettes de Saint-Vincent-de-Paul.

Le lendemain, l'*Echo de Paris* nous communiquait, dans une note sobre et mesurée, les impressions, favorables dans l'ensemble, du cardinal.

Répondant aux désirs convergents d'un certain nombre d'abonnés, nous avons demandé sur *Ben-Hur* l'avis d'un critique d'art, et le jugement d'un homme d'Eglise.

Nous reproduisons, à titre documentaire, le rapport qu'ils nous ont adressé : ils se sont placés, l'un et l'autre, à des points de vue différents. Mais il nous est agréable de constater que leurs deux pensées se rejoignent et que leurs conclusions, à quelques nuances près, peuvent servir de base à l'appréciation que doivent porter à distance clergé et fidèles.

N. D. L. R.

I

Ben-Hur : *Impressions d'un Catholique sur le Cinéma* par *Jean des Cognets*

Le succès du film *Ben-Hur*, création de la Métro-Goldwin, est incontestable et éclatant. Partout où ce film a été projeté sur l'écran, un immense public de tout âge, de toute nationalité s'y est rué. On peut affirmer que ce succès est dû à deux motifs, également valables et dont le second est des plus honorables : la qualité cinématique de la réalisation, et l'esprit de « propagande évangélique » qui a inspiré ses créateurs. Sans doute ils ont voulu établir un film « marchand », et « faire une affaire » — mais ils ont visé plus haut. Plus exactement, ils ont compris qu'une « affaire » ne réussissait en grand que si elle intéressait les âmes, si elle avait en elle une étincelle d'âme, qui « donne le courant » à son moteur mécanique. Ils ont vu grand, ils ont réalisé en grand, et le succès a été en proportion de la conception et de l'exécution.

Premier enseignement : le cinéma, comme la peinture, comme le théâtre, comme la littérature, comporte un élément d'art et de *métier*, qu'il ne faut pas négliger, mais qui mérite au contraire une attention et un respect *nécessaires*. La bonne intention ne supplée pas à l'insuffisance des moyens techniques. La conscience professionnelle est ici à la base de l'esprit d'apostolat. Vous voulez faire un *bon* film ? Que ce film, d'abord, soit *bon* techniquement, bien construit, bien mis en scène, qu'il mérite l'admiration des gens de métier. Ensuite, il sera *bon* par l'impression qu'il produira sur les spectateurs. *Primum vivere* — d'abord faire des *choses qui tiennent*, ou qui vivent. *Deinde philosophare* — et faire ensuite porter par ces véhicules les idées que vous souhaitez de répandre. La qualité technique est, en toutes choses, un élément nécessaire. Et si quelque chose de supérieur à elle ne l'anime, — elle n'est qu'une force impuissante.

Parce que *Ben-Hur* contient ces deux éléments, spirituel et matériel — le second l'emportant toutefois sur le premier, ce qui est son défaut essentiel d'équilibre — ce film se prête à merveille à une méditation sur la valeur et la portée du cinéma comme instrument de connaissance, de formation et de diffusion des idées.

*
* *

Instrument formidable, plus puissant pour vaincre le temps et l'espace que l'avion même, parce qu'il permet au sujet de l'expérience de demeurer immobile, qu'il peut s'insérer dans la journée normale de l'homme condamné au travail régulier, qu'il épargne le gaspillage de temps et d'argent que représentent les grands voyages. Invention d'une portée incalculable, parce qu'elle accroît dans une proportion indéfinie la portée même de la connaissance sensorielle, révèle à nos yeux ce que nos yeux seuls ne peuvent atteindre, dans le sens de l'infini de grandeur (astres, pays lointains, races inconnues) et dans le sens de l'infini de petitesse (vie des fourmis, batailles des bacilles, danses des atomes, éclosion des fleurs) et qu'il nous permet de saisir dans leur développement harmonieux les gestes humains que la vitesse nous dérobe sous son éclair (films au ralenti).

Révolution dans la connaissance, par l'extension de l'expérience immédiate de l'individu, dont il rapproche, dans le rayon de regard, toute la vie simultanée de l'univers et par l'extension de la mémoire visuelle pour laquelle se conserve une *tradition animée*, une histoire vivante.

Grâce au cinéma, il sera permis aux hommes de conserver une image animée de leurs morts, avec leur sourire, leur regard, leurs attitudes, leurs démarches familières — le reflet de leurs âmes.

Le cinéma crée, en vérité, une sorte d'ubiquité, une multiplication de la vie, d'une part — et d'autre part, il constitue des archives animées de la vie.

Il n'apporte rien de moins qu'une *langue nouvelle* accessible à tous les hommes de toute nation, et particulièrement à ceux pour qui le langage écrit demeurera toujours un écran confus, déformant, et plus ou moins opaque. Il est le langage muet, par images (hiéroglyphes en clair) de cette nouvelle barbarie scientifique où nous entrons, dans laquelle l'homme deviendra de moins en moins capable de l'effort intellectuel nécessité par la traduction des signes écrits. Prodige, non de Babel, mais de Pentecôte.

Le cinéma supprimera-t-il le théâtre, le roman, la peinture ? Assurément non. Mais il les obligera à se remettre à leur place, à traduire ce que l'objectif ne peut saisir : le jeu des idées, le jeu

des couleurs, à évoluer dans la sphère de l'intelligence pure et de la sensibilité dématérialisée.

Nous n'avons pas jusqu'à présent pris conscience de ce pouvoir révolutionnaire du cinéma. Le jeune géant est encore aux mains des directeurs de cirque, qui le montrent pour quelque argent à la foule amusée. Mais déjà il commence à s'évader vers la rue et la place publique. De son trottoir, par-dessus le ruisseau, la Politique lui fait signe, et l'invite à la servir. Et toutes les Puissances spirituelles de ce monde vont rechercher son alliance.

Déjà sa fiancée, la Radiophonie, encore balbutiante, grandit pour lui. Quand ils seront adultes, ils s'uniront pour former un art plus complet, et elle le délivrera de toutes ces vieilles musiques essoufflées dont les rengaines le poursuivent partout, et qui l'affublent de vêtements d'emprunt à la mode d'Arlequin...

*
* *

De cette neuve puissance qui va pour elle — en quelque mesure — unifier le monde comme les légions romaines l'unifièrent sous le signe de l'Empire et lui frayèrent les chemins de la terre, la Religion saura-t-elle se servir comme elle a fait — plus ou moins heureusement et tardivement — de la peinture, de la musique, de tous les arts et des inventions humaines ?

L'Eglise catholique a toujours compris la nécessité de l'enseignement par l'image. Elle a maintenu, contre les hérétiques, la légitimité des représentations matérialisées par le statuaire, la peinture, le vitrail, des figures du Christ, de la Vierge et des Saints, de l'histoire des Martyrs et des Confesseurs et des scènes de la marche à la Croix. Ces vitraux sur lesquels la mère de Villon la priait, ces cathédrales qui étaient les Bibles de pierre des illettrés ne livraient cependant aux regards des fidèles que des images immobiles, souvent malaisées à distinguer à cause de la hauteur où elles étaient placées, de la poussière qui les recouvrait, des dégradations du temps. Combien plus « parlantes » aux simples des images animées, parfaitement visibles, inépuisablement accessibles à des foules sans nombre !

Ainsi cette science, dont certains fanatiques aveugles avaient prédit qu'elle détruirait la Religion, apporte au contraire à celle-ci des moyens d'expansion et de persuasion d'une variété et d'une

efficacité nouvelles et incomparables... Car la Science ne fabrique que des instruments, neutres en eux-mêmes, propres au bien comme au mal, et prêts à servir indifféremment l'un ou l'autre, que l'homme saisit d'une main libre, pour l'œuvre de vie ou de mort, de guerre ou de paix, d'édification ou de démoralisation.

Mais — je me le demande encore — la Religion saura-t-elle s'en saisir et s'en servir ? Dédaignera-t-elle ces possibilités, tardera-t-elle à les exploiter, attendra-t-elle que les Puissances du Mal l'aient frappée de ces armes neuves pour tenter de lui en arracher les tronçons ? Politique de défensive — ou tactique de conquête ?

En ce domaine particulier, comme en beaucoup d'autres, c'est un des grands problèmes du monde moderne.

*
* *

Revenons à *Ben-Hur*, qui nous a suggéré ces réflexions un peu décousues, hâtives, mais riches de sens et d'une « actualité » aiguë.

Le thème fondamental de ce film consiste à nous montrer — avec un relief saisissant — le sens libérateur et bienfaisant de la révolution pacifique apportée dans le monde par le Christ.

Son mérite essentiel est de fournir une représentation saisissante de la Barbarie fondée sur la Force brutale que le monde antique et spécialement le monde romain avaient établie sur le monde. Au profit d'une nation privilégiée, tous les peuples asservis. Au profit de quelques puissants désignés par la seule naissance, des millions d'êtres humains condamnés à l'enfer terrestre. Une véritable damnation, où ne brillait plus d'espérance, dans laquelle le Christ a fait luire l'espérance et apporté le salut.

La galère dorée, chargée de patriciens vêtus de pourpre et de soldats aux cuirasses brillantes, gras et bien nourris, glisse sur la mer aux fanfares des trompettes. Mais sous le pont de la galère, enchaînés à trois bancs superposés, des êtres demi-nus, esclaves pour toujours, des bêtes de somme humaines, rament jusqu'à la mort sous les fouets des comites... Symbole ineffaçable qui résume toute la société antique, édifiée sur l'esclavage qui dépouillait l'homme de tout, même de son âme. Car l'esclave n'était plus un homme. Et l'on naissait esclave, ou on le devenait, au hasard des batailles, des rapts ou des marchés.

Je ne pense pas qu'un seul spectateur de *Ben-Hur* ait la tentation de proclamer en sortant : « Je suis Romain ! » en hommage à la Rome païenne, ni qu'il éprouve le plaisir de louer dans la Rome chrétienne, qui a placé sur les collines arrosées du sang des martyrs son trône pacifique, l'héritière de la Louve et des divins Césars.

Ben-Hur constitue ainsi un merveilleux spécifique, une réfutation directe des objections à la mode qui nient l'historicité du Christ, en réduisant à un épisode sans importance dans l'histoire du monde, sa vie en partie fabuleuse et sa mort — sur laquelle les détails manquent! L'apparition du Christ y surgit comme un événement capital et l'ouverture d'une ère nouvelle.

Le sens de son message de Paix et d'Amour y est également très bien explicité par la scène vraiment sublime où il donne à boire au forçat épuisé de tortures et lui rend ainsi l'espérance et la vie — par la scène très significative aussi où l'on voit, sur l'ordre du Christ cheminant vers la Croix, l'épée tomber des mains du héros juif.

Les miracles mêmes ne sont pas esquivés, mais présentés avec franchise et loyauté, avec habileté aussi. Et sur le visage de la mère à qui son enfant mort est rendu, et des lépreuses guéries rayonne la flamme de la foi éblouie, de la gratitude enivrée, de l'amour parfait.

L'histoire du Christ apparaît après cette préparation étroitement mêlée à l'histoire de l'humanité, et non pas isolée comme il arrive souvent, le monde païen ne servant que de décor ou de toile de fond et n'apparaissant guère que représenté par des personnages de second plan : Ponce-Pilate et les légionnaires qui exécutent la sentence de mort. Ici le conflit entre les deux civilisations, entre le Dieu d'Amour et la domination de la Force païenne éclate en pleine lumière. Et l'on sent invinciblement que le monde antique est frappé à mort par la lance qui perce le flanc du Christ et en fait jaillir le Sang Rédempteur.

Dès que sa Présence se révèle, on a l'impression très nette qu'Il possède en Lui une Puissance divine supérieure à toutes les forces du monde, que sa victoire n'est pas un instant douteuse et que la mort même lui est soumise.

Et cette impression est des plus bienfaisantes.

*
* *

Les défauts de ce film, qui a tant de qualités et même de mérites ?

D'abord le manque d'équilibre : la partie *sacrée* est trop peu considérable par rapport à la partie antique — plus particulièrement cinématique. Il est vrai qu'elle rétablit un peu l'équilibre par son poids, sa densité dramatique. Qu'au-dessus de la foule apparaisse un instant la Croix que soutient la main du Christ et cet instant *pèse* plus lourd sur les cœurs que les longues minutes consacrées à l'idylle entre Ben-Hur et la petite Juive. Il est visible que les auteurs ont redouté de paraître trop prédicants et édifiants — et pour ce qui est de « prédicant », ils ont sagement fait de se surveiller.

Une évidente pauvreté dans la partie « roman », trop inspirée de Florence Barclay ou des auteurs de cette école anglaise. Trop « anglaise » aussi la scène interminable entre le fils endormi et sa mère enfin délivrée, trop anglais — et puérilement — les séances d'entraînement avant la fameuse course de chars et le « pari au livre » qui précède le départ, et le coup de drapeau des « starters ».

La valeur d'art des tableaux reste assez médiocre (le film vaut surtout techniquement par la masse et le mouvement). Le cinéma de cette école en est au niveau de l'académisme. Dans les compositions où l'on sent que les cinéastes se sont piqués d'honneur pour « faire du style », nous croyons voir des morceaux de concours de Prix de Rome. La suite de poses pathétiques que la mère aux voiles noirs déroule devant son fils endormi semble un tableau synoptique qui résume l'œuvre du regrettable Henner. Parfois, on se risque à des « reconstitutions de chefs-d'œuvre ». Par exemple, de la Cène de Vinci. La ressemblance est garantie, mais le procédé condamnable et le résultat affligeant.

Il ne convient pas d'ailleurs de trop s'affliger de cette médiocrité esthétique parce qu'il est *certain* qu'il y sera remédié, et que le cinéma créera ses principes d'art et de composition. Le niveau artistique de *Ben-Hur* a déjà été dépassé très souvent et de très loin, notamment dans certains films français. Des novateurs sont à l'œuvre, qui feront école. Au reste, ce niveau est très supérieur à l'étiage

moyen des films d'il y a dix ans et notamment du niais et incohérent *Christus*.

Passons aux qualités morales du film. J'ai déjà indiqué sa valeur apologétique, et j'y reviendrai en terminant.

Je n'ai pas estimé pour ma part qu'il choquait gravement nulle part la décence. L'idylle avec la petite Juive qui fait la trame romanesque — le fil à fendre les cœurs — de l'histoire est des plus chastes. On m'a dit que dans un des épisodes d'un grand tableau qui représente au milieu d'amples mouvements la foule (plusieurs milliers de figurants), une femme rudement jetée à terre par les soldats laissait en tombant se découvrir son sein. J'avoue que ce détail m'a échappé, sans doute parce que mon attention n'était pas assez aux aguets. Je n'ai discerné qu'une femme secouée par les cheveux et qui roulait sous les pieds des soldats... Et le dessein des auteurs était évidemment de me montrer un exemple de la brutalité des légionnaires romains et non pas une vision égrillarde.

Une sous-Cléopâtre (à peu près vêtue par bonheur) se livre à des exercices de séduction légèrement ridicules sur le beau capitaine Messala et sur le prince Ben-Hur, champion de la course de chars. Pour ce dernier, trop peu sûre de ses charmes, elle s'aide de quelques fumées magiques qu'elle lui souffle dans le nez après les avoir échauffées dans ses paumes. Sans doute était-ce le bel usage dans le demi-monde d'Alexandrie. Mais il faut reconnaître, en bonne foi, que le fidèle *Ben-Hur* déçoit promptement l'enchanteresse et résiste brillamment à cette attaque menée contre sa vertu à grand renfort de gaz aphrodisiaques et de regards enflammés.

En mettant les choses au plus juste, il s'agirait de dix mètres de pellicule à couper. Cela n'est sans doute pas impossible à obtenir.

Pour ce qui est de l'orthodoxie, je n'ai pas qualité pour en juger. Peut-être des théologiens démêleraient-ils dans ce film des traces de protestantisme ou de pragmatisme. Mais, à mon sens, des traces seulement.

En ce qui concerne la mise en œuvre du récit évangélique, il faut noter trois points à l'actif des auteurs :

1° L'exactitude générale ;

2° Le fait qu'ils ne prêtent au Christ que des paroles extraites du texte même des Livres Saints ;

3° La haute convenance qu'ils ont su observer en ne le faisant pas représenter par un acteur, et en ne laissant voir de sa Personne

sacrée que la main qui bénit et guérit, ses pieds qui foulent le chemin du triomphe lors de l'entrée à Jérusalem et qui impriment leurs traces sanglantes sur le chemin de la Croix, et le reflet enfin de sa Lumière sur les visages de ceux qui le contemplent.

Je ne vois qu'une seule critique positive et précise à présenter. Tout à la fin du texte projeté sur l'écran, il y a cinq mots de trop.

...Le Christ est mort sur la Croix. Je m'attendais que le film s'arrêtât là. J'éprouvai la plus agréable surprise (n'osant espérer que l'audace des auteurs irait jusqu'à affirmer la Résurrection) lorsque je vis paraître le début de cette phrase, prononcée par le héros principal :

Il n'est pas mort,

la suite de la phrase accrut encore ma félicité :

Il vivra éternellement

mais la chute m'en désola :

dans le cœur des hommes...

Cinq mots de trop — et juste les derniers. Mais la suppression de *cinq mots*, tout au bout d'un texte, de cinq mots qui n'ont rien à faire dans l'action du film, de cinq mots qui peuvent mettre en fuite cinq cent mille spectateurs (payants). Est-ce que la suppression de cinq mots, demandés pour des motifs si légitimes, et dont la conséquence peut être si heureuse (et profitable), est-ce que cela ne s'obtiendrait pas ?

Il faudrait que les exploiteurs du film eussent le cœur et la bourse bien endurcis !...

*
* *

Deux choses sont indéniables : l'attitude de respect, et l'intention édifiante chez les auteurs — l'impression d'ennoblissement, l'émotion religieuse chez les spectateurs. Beaucoup d'entre eux sont venus — et c'est tant mieux — pour la célèbre course de chars et pour le fameux combat naval. Ils s'y intéressent, s'y passionnent, échangeant à mi-voix leurs impressions, et fument de temps à autre une cigarette.

Quand le Christ intervient dans l'action, l'attitude change, le recueillement s'établit, et l'on devine, dans le silence frémissant, les âmes tendues, émues. Et à la minute où apparaissent sur la toile lumineuse les traces sanglantes des pas du Sauveur qui a passé, qui

monte vers le Calvaire, on sent, avec certitude, que sur ces pas sanglants la foule prie, et élance son amour.

Tant est irrésistible partout où elle paraît l'invisible Présence qui attirera toujours les cœurs des hommes, même du fond des abîmes de misère et d'incrédulité.

Tel qu'il est, je ne crois pas que *Ben-Hur* puisse faire du mal à des spectateurs chrétiens. Il avivera la piété de beaucoup d'entre eux. Légèrement corrigé sur les points indiqués, il peut faire *beaucoup de bien.*

Mais, dans les milieux incroyants, il est assurément un moyen d'évangélisation, d'une incalculable puissance.

JEAN DES COGNETS.

II

La note théologique

Peut-on dire que *Ben-Hur* est un film apologétique et moral ?

1° J'ai assisté à deux représentations de *Ben-Hur :* la première, donnée en matinée, à laquelle S. Em. le cardinal Dubois était présent.

Grâce à des coupures intelligentes, les couleurs de certaines scènes, pour ne pas faire tache sur la pourpre cardinalice, et pour ne pas déteindre sur les jugements des invités, avaient été estompées.

2° La seconde, donnée en soirée pour le grand public, n'offrait aucune retouche : la soutane s'y sentait moins à l'aise, l'esprit un peu moins rassuré.

Non qu'il y eut de notables différences entre les deux spectacles : mais la comparaison nous inclinait nécessairement à faire quelques réserves.

3° Nous ne devons pas chercher dans *Ben-Hur* ce qu'auteur et metteurs en scène n'ont pu ni voulu en faire : *Ben-Hur* n'est pas une thèse dogmatique et les intentions de tous ceux qui ont contribué à la réalisation du film n'ont certainement pas été guidées par des préoccupations apologétiques.

4° Le film n'a ni plus ni moins que la portée morale et religieuse des faits qui forment la trame du roman dont il est l'extrait et l'interprétation vivante.

a) Ni plus. Toute l'action du film, comme celle du roman, gra-

vite autour d'un certain nombre de faits et gestes évangéliques : les auteurs du film, comme celui du roman, étaient parfaitement en droit de garder toute liberté pour régler l'ordonnance et la stylisation de leur œuvre.

a) Ni moins: Sans doute la finale du film: « *Jésus n'est pas « mort, il se survit dans le cœur des hommes* » et règne par l'amour et la charité, trahit une source protestante.

Prêtres et catholiques instruits auraient aimé voir affirmer plus nettement la divinité de Jésus-Christ. Mais si l'œuvre du point de vue catholique nous apparaît incomplète dans sa conclusion, elle n'altère pas la vérité et le sens divin de l'Evangile.

5° Les scènes de la courtisane égyptienne et de la fête des fleurs à Rome offrent-elles un danger de péché et peuvent-elles provoquer dans l'imagination et le cœur de la jeunesse des troubles, des tentations, des fautes ?

Pour les vertus élevées en serre chaude qui n'auraient pas encore pris contact avec le monde, peut-être y aurait-il à craindre un choc. Mais regarder ces scènes comme une occasion volontaire et prochaine de péché pour la majorité des amateurs mondains de nos cinémas des boulevards, n'est-ce pas les faire meilleurs et pires qu'ils ne sont ? n'est-ce pas oublier les dangers qu'ils rencontrent partout et auxquels, malheureusement du reste, l'accoutumance enlève en grande partie la nocivité ?

Dans les rues, dans le métro, dans les magasins, dans les wagons de chemin de fer, aux bains de mer, au théâtre, les habitués des cinémas sont sans cesse sollicités par des scènes autrement suggestives et réalistes que celle de la tentation de Messala et de Ben-Hur, par la courtisane égyptienne.

Nous avons bien spécifié qu'il s'agit des spectateurs mondains. Assurément, ce n'est pas, dans ces milieux, que nous devrons chercher des modèles pour l'éducation du sens moral.

Notre remarque indulgente ne saurait dispenser les parents chrétiens de prendre leurs responsabilités et toutes les précautions qu'exige la prudence la plus élémentaire : c'est à eux de savoir pour chacun de leurs fils et pour chacune de leurs filles : « Quid ferre recusent, quid valeant humeri. »

6° Cette réserve était à faire. Il n'en demeure pas moins que les scènes les plus osées de *Ben-Hur* n'ont qu'un caractère épisodique :

elles n'enlèvent rien à la grandeur des situations et au caractère sacré de la tragédie.

7° De quoi s'agit-il en définitive dans *Ben-Hur* ?

Le film met en relief et en opposition :

1° L'âme romaine avec sa force brutale et son désir de dominer le monde ;

2° L'âme juive avec son formalisme excessif et son besoin de vengeance.

L'âme romaine est incarnée en Messala, l'âme juive en Ben-Hur. En entrant en lutte l'une contre l'autre, elles préparent les voies au règne du Christ. Elles sont à tour de rôle obligées de s'avouer vaincues : Messala meurt victime de son orgueil et de son arrogance. Ben-Hur laisse tomber son épée pour permettre à Jésus, dont « le royaume n'est pas de ce monde », de s'emparer des esprits par la vérité évangélique et des cœurs par la charité.

A rapprocher les temps où vivaient Ben-Hur et Messala de notre époque où s'entrechoquent les mêmes appétits et les mêmes passions qui les mettaient aux prises, ne sommes-nous pas amenés par le film de *Ben-Hur* à conclure que Seul peut nous sauver Celui qui a compris mieux que personne les misères de la foule et qui Seul peut pacifier le monde ?

Telle est l'impression que j'ai recueillie sur les lèvres de plusieurs assistants.

8° Pour faire pénétrer dans les milieux mondains les idées et les sentiments évangéliques, trop facilement oubliés et méconnus, des films comme *Ben-Hur* peuvent être un puissant moyen d'action. Nous en dirions autant pour les milieux communistes de faubourgs.

9° Mais nous comprenons d'autre part que nos Directeurs d'Œuvres de jeunesse exigent quelques retouches d'ordre doctrinal et moral, pour permettre à *Ben-Hur* d'avoir droit de cité dans nos salles de patronages.

A vrai dire, il suffirait de quelques coupures, et de deux ou trois ajoutures commentées. L'action garderait tout son mouvement, toute sa puissance de documentation et toute sa valeur religieuse.

L'intérêt commercial du film ne pourrait qu'y gagner. Et déjà nous pourrions citer le nom de catholiques, experts en choses de théâtre, qui n'attendent que cette mise au point pour assurer à nos provinces les plus chrétiennes le bénéfice artistique et religieux d'une œuvre si suggestive et si attirante.

Ch. Romain.

L'Actualité Religieuse

LE MOUVEMENT POUR L'UNION DES EGLISES

INTRODUCTION : *Esprit et Méthodes. Réalisations.*

Quand on parcourt dans les bibliographies récentes, la liste des livres qui, depuis la guerre mondiale, ont été publiés sur le mouvement des idées religieuses, ou mieux encore lorsqu'on embrasse le monde de la science apologétique d'un seul grand regard, pour comparer la synthèse ainsi obtenue à la situation de l'Univers chrétien d'antan, on est saisi d'étonnement au spectacle que présente l'Evolution de la conscience chrétienne.

Au sein même de l'*Eglise catholique*, un renouveau extraordinaire s'est manifesté soudain dans tous les domaines de l'activité spirituelle : c'est une efflorescence merveilleuse et hautement significative d'ordres religieux, fondés uniquement pour la culture de l'ascèse contemplative, et celà à notre époque d'activité sans relâche ; c'est un intérêt grandissant et tous les jours plus profond, qui fait montre des préoccupations nouvelles dans les sphères de spiritualité et de mystique ; c'est enfin la grandiose, presque facile ascension d'une multitude de jeunes âmes, leur montée vers les hauteurs de la perfection et le prestige, la fascination qu'exerce sur eux la sainteté. Dans les *communions chrétiennes non catholiques* elles aussi, dans les églises orthodoxes, anglicanes ou protestantes, partout on remarque l'action puissante du Saint-Esprit. Il est évident et incontesté qu'un renouveau universel, qu'un printemps dans toute sa splendeur et magnificence, a fait son apparition dans le monde chrétien.

C'est en vent de tempête que l'Esprit saint a agi : il a fait le tour du monde, allumant partout la flamme de l'amour divin. Que ce soit dans les contrées martyres de l'immense Russie[1], où, à

1. Cf. *Irénikon*, Tome III. Chronique, Tome III, p. 129-138.

côté d'apostasies affreuses et d'immoralités sans nom, des actes d'une haute vertu et des pratiques d'abnégation et de sainte charité se perpétuent depuis bientôt dix ans ; que ce soit en Scandinavie[1], premier centre qui a vu naître pour beaucoup d'esprits ce postulat tout nouveau d'œcuménicité ; que ce soit en cette vieille Angleterre[2] traditionaliste qui ne cesse d'évoluer dans un sens catholique et qui, lentement, revient vers la foi de ses aïeux ; ou encore dans la moderne république américaine[3], berceau et foyer des initiatives universalistes — partout renaît sous une forme ou sous une autre l'antique et profonde piété de l'Eglise.

Cette renaissance a frappé les esprits ; elle occupe tous ceux qui suivent les grands mouvements de la pensée religieuse ; plus d'un écrivain lui consacre le talent de sa plume. Partout on rencontre la pensée suivante : S'il est clair, dit-on, que nous nous trouvons à un croisement de routes, s'il paraît incontesté que notre civilisation doit ou bien périr ou se forger de fer et de sang des conceptions nouvelles de vie, des valeurs indiscutables et des idéals nouveaux, il est sans doute évident aussi que bien des systèmes se disputeront l'hégémonie de l'humanité de demain.

Les temps anciens ont disparu : n'avons-nous pas assisté à la mort sans gloire de la philosophie moderniste, au discrédit à peu près complet de la métaphysique du Positivisme. A qui maintenant sera donnée la parole ? Qui donc guidera en maître la pensée de demain ?

Un écrivain russe[4] bien connu vient d'écrire à ce sujet un livre

1. Prof. Dr. Deissmann (Berlin), « *Stockholmer Weltkirchen Konferenz* », Furche 1925, 750 pages. Prof. Dr. Deissmann, « *Stockholm, Bern* », Furche 1029, 200 pages, R.P. Koch, s.j., « *Evengelische Katholizität* » des « Stimmen der Zeit », VI, 1926. M. l'abbé Hoffmann, « *Copec-Stockholm* » ds « Una Sancta » n° 1, 1927. Prof. Dr. Alfred von Martin, « *Stockholm und römische Katholizität* » ds « Una Sancta » n° 4, 1926, etc.

2. M. l'abbé Wadoux, Doc. Cath. 18. ix ; 6. xii, 1924-28. ii ; 4. iv ; 23. v ; 10. x ; 28. xi. 1925. Thureau Dangin, « La renaissance cath. en Angleterre au xix^e siècle ». Plon, 1923, D^r Gore, « *Anglocatholic mouvement* », Mowbrays, Londres, 1925 ; R.P. Przywra, s.j., « *Englische Katholizität* » ds. Stimmen der Zeit 1927, p. 311. Rev. Apolog. 15.1.20, p. 484. 1.vi.20, p. 238. 15.v. 21, p. 140, 1 xii.23, p. 287, 1. i.24, p. 415 ; 15.xi.24. p. 245 ; 1. i.26, p. 385 ; 15.11.26, 1 xi.26, p. 1-45. vi.27, p. 695, etc.

3. D^r Macfarland, « *Die internationale Christliche Bewegung* » Furche (Berlin) 1926, 250 pages ; Prof. D^r Deissmann (Berlin), « *The present position of oecumen, christianity* », R.C. 1926, p. 390. — « The Christian Union Quarterly », Baltimore Md, U.S.A., oct. 1926 ; « The Review of the Churches », Londres, avril 1927.

5. Prof. N. Berdjaef. « *Un nouveau moyen âge* ». Plon, 1927, et « *L'âme russe* » (Collection du Roseau d'Or), Bloud et Gay, 1927 ; Irénikon, tome III, p. 92.

qui a fait sensation — il apporte une réponse à ces angoissants problèmes. Dans le mouvement spirituel qui vient de soulever le monde, le Professeur Berdjaef voit les splendeurs chrétiennes d'un nouveau moyen âge ; non point certes un retour vers l'époque sottement idéalisée par les romantiques, mais l'arrivée de temps qui seront à nouveau éminemment et essentiellement religieux, époque de philosophies supérieures, « qui allaient entraînés par la nostalgie du ciel, qui rendaient les peuples possédés d'une folie sacrée ». Mais si le moyen âge fut l'expression la plus virile des efforts de l'Occident pour se montrer à la hauteur de sa tâche providentielle, pour faire pénétrer les commandements du christianisme dans le domaine social et politique, il n'est que trop vrai que l'homme faiblit dans l'exercice de sa divine liberté. L'époque de la Renaissance, de la Réforme, du Positivisme et de la Démocratie révolutionnaire a mené l'Europe à un état de crises perpétuelles, à l'anarchie morale et intellectuelle dans laquelle elle se débat aujourd'hui. Ce n'est certes pas le christianisme qui a échoué, c'est l'homme qui a échoué à la tâche que Dieu lui fixa. Il n'y a donc de salut que dans un retour profond, dans une orientation de tous les domaines et disciplines vers un christianisme logique et intégral. « La religion des temps modernes, dit Berdjaef encore, était devenue une partie distincte de la culture, une sorte de spécialité, comme l'économie politique ou... l'élevage des vers à soie. On lui avait réservé une place séparée et assez mesquine dans l'encyclopédie du savoir. A nouveau elle doit devenir tout, une force illuminatrice et transfiguratrice de toute la vie par l'intérieur ; elle doit, force spirituelle libérée, s'emparer de la vie totale... »

Cette renaissance moderne, ce mouvement « œcuménique » est, chose remarquable, presqu'identique quand au temps de son apparition, à ses modalités, à ses circonstances et à ses résultats ; partout au monde s'est fait sentir son influence. Quel est donc, dès lors, peut-on se demander, l'inspiration première, le principe causal commun qui a présidé à sa naissance ?

La réponse qu'on apportera à cette question est de capitale importance pour le problème qui nous occupe ; d'elle dépend la valeur des espoirs que fait naître le grand mouvement actuel pour l'Union des Eglises.

Et d'abord, il semble acquit que l'Occident, depuis des cata-

clysmes des dernières années, stupéfait de l'éclosion sauvage et générale d'une philosophie officiellement païenne, effrayé à la proclamation hautaine des nationalismes autocentriques, outranciers, mais affaiblie spirituellement au point d'être devenu incapable de se maintenir au niveau des considérations d'ordre supérieur, l'Europe s'est soudain éveillée au sérieux de sa situation. Du danger commun, du fait de s'être trouvé au bord d'un précipice insondable, de la méditation profonde de la gravité de l'heure présente est né, humainement parlant, plus même que l'instinct de conservation, le sentiment de l'unité humaine. Un sursaut d'énergie s'est emparé des volontés. On ne veut pas courir les risques affreux d'une anarchie intellectuelle et morale. S'il était possible de parler ainsi, le bolchevisme a rendu à l'humanité ce signalé service[1] de la forcer à un grave examen de conscience, de lui montrer où mènent logiquement, fatalement, les théories qui ne sont pas en communion avec les enseignements traditionnels de l'Eglise du Christ.

Il est intéressant de signaler en passant les différentes organisations protestantes qui se sont créées sous l'inspiration du danger commun et de la nécessité d'union, n'ont pas été d'accord au début sur la meilleure méthode à adopter pour mener avec fruit ce travail considérable ; il est significatif qu'elles cherchent aujourd'hui non seulement à se fédérer de plus en plus, mais — et nous sommes heureux de le souligner — à rechercher d'une manière avouée un principe commun, un lien qui soit autre chose qu'une simple mise ensemble de forces : c'est la nostalgie de l'Unité qui se fait jour partout.

Il est impossible d'énumérer toutes les associations qui sont récemment nées ainsi. Mentionnons simplement deux organisations puissantes qui, pour avoir fait beaucoup parler d'elles, sont assez représentatives de conceptions divergentes dans le domaine des méthodes. C'est d'abord « *Life and Word* », œuvre qui considère le problème avant tout sous l'angle des nécessités éthiques[2] : c'est elle qui a organisé la conférence mondiale du Protestantisme à

1. R. P. MUCKERMANN, s. j., « *Die Grundlagen des Bolchevismus* » dans « Schönere Zukunft ». 10.IV.27, p. 565, et HERBERT DANKWORTH, « *Die religiöse Aufgabe Europas gegen den Bolchevistichen Materialismus* », dans « Una Sancta » 1926, p. 197.
2. Irenikon, t. III, n° de juin.

Stockholm en 1915[1]. C'est ensuite « *Faith and Order* », représentative de la mentalité de ceux dont les préoccupations sont plutôt de la sphère spéculative et qui cherchent, avant de passer aux actes, d'établir l'ordre des principes directeurs en ce qui concerne la foi. C'est cette seconde organisation qui réunit la Conférence de Lausanne cet automne[2]. Il est hautement consolant de voir une importante fraction du protestantisme international aboutir à des résultats concertés : ils sont le fruit d'efforts prolongés et d'ardentes prières pour l'Union des Eglises : « Il y avait une période, écrit le Dr Ainslie, rédacteur en chef de la grande revue protestante « The Christian Union Quartely », de Baltimore U.S.A., où nos préoccupations allaient surtout à la découverte des défauts ou vicissitudes dans les autres Eglises, mais aujourd'hui s'est levé un temps nouveau et voici que nous cherchons avec diligence ce qui est bon chez les autres, ce qui nous est commun avec eux, ce qui peut nous unir[3]. » Au moment de quitter New-York pour aller à Lausanne présider la réunion de Lausanne, Bishop Brent a dit « L'ère et la méthode de la controverse religieuse a fait heureusement place à un grand désir de réunion.

Le point de vue catholique est très proche de cette conception. Si l'on veut essayer de se comprendre, il faut commencer par ne pas se critiquer acerbement — il faut se le répéter : « Toute vérité n'est pas bonne à dire » — il faut savoir choisir temps, lieu et circonstances pour ne pas blesser inutilement ; cela n'est pas faire des compromis, mais il peut bien ne pas être opportun à tel ou tel moment de ranimer des plaies douloureuses ; en vrais chrétiens, nous pouvons et nous devons couvrir du manteau de la charité et de la discrétion tout ce qui pourrait exposer à des ennuis, à des attaques, à des dangers, d'autres membres de notre grande famille de chrétiens, même et surtout des membres momentanément éloignés « fratres nostri absentes »[4]. Si la Vérité a des droits : la Charité a des devoirs incontestables.

1. Cf. ci-dessus, note 1, p. 303.
2. Sur Lausanne voir : Mgr Schrygens das « Revue Cath. des Idées et Faits », 29 juillet 1927 ; R.P. MacClellan, s.j., ds « Thought », juin 1927 ; Doc. Cath., 30 VII.27, p. 185 ; Reichmann ds « Stimmen der Zeit », juin 1927, p. 230 ; Th. Moore ds « Etudes », 20.VII.1927, p. 188. D. André de Lilienfeld ds « Irenikon » III, p. 206-214 et n° d'août. Dr P. Ainslie, Irenikon, III, p. 214 ; « Le « Church Times » 29.VII.27, p. 132 ; Bishop Gore ds « Church Times » 21.VII.27 et le n° 3 de la Revue « Una Sancta ».
3. Lettre à la Rédaction de l'Union.
4. Irenikon, 1927, p. 3.

N'est-ce pas que nous avons peut-être à nous reprocher bien des manquement à cet égard ? Si dans l'histoire, l'Eglise catholique a toujours défendu avec zèle le dépôt divin de la foi et les droits immuables de la Vérité, n'avons-nous pas nous, membres de l'Eglise, étrangement exagéré nos droits individuels au détriment des devoirs de la charité ; n'avons-nous pas pris trop au pied de la lettre les obligations fort délicates de la correction fraternelle et oublié d'y mêler les nuances nécessaires pour rendre la Vérité acceptable et attrayante par la Charité ?

Toutes ces considérations, telles que nous venons de les résumer brièvement, ont été les principes inspirateurs d'un grand et vénérable prince de l'Eglise qui aura joué dans l'histoire de l'Unité chrétienne un rôle de tout premier plan. Son Eminence le Cardinal Mercier mérite de rester présent à notre souvenir non seulement pour l'honneur des conversations de Malines ou à cause de la popularité sans précédent dont il jouissait parmi les Russes orthodoxes, mais encore et surtout pour sa charité immense, toute empreinte de l'amour du Christ. Un espoir, une confiance et comme un « ton nouveau » sont le très glorieux apport de l'éminent archevêque aux problèmes actuels de l'Union des Eglises[1]. Mais à son tour le grand cardinal n'a fait qu'illustrer la parole et la pensée des derniers successeurs du prince des Apôtres. A l'exemple de ses prédécesseurs, mais avec une insistance plus pressante, une volonté plus tenace et plus réfléchie, un plan d'action à la fois plus vaste et plus déterminé, S. S. Pie XI reprend la croisade pour la Réunion ; il veut en faire, comme il aime à le répéter, non une de ses œuvres, mais son œuvre, celle qui doit marquer son pontificat: il veut être « le Pape de l'Union des Eglises ». Encycliques, discours, lettres apostoliques, audiences privées, en toutes circonstances Sa Sainteté affirme son grand désir. Sa volonté est pleine de zèle apostolique : il fait appel au dévouement catholique, invite nos frères actuellement séparés, excite l'ardeur de tous les fidèles pour la réalisation de l'Unité.

Le 21 mars — fête de saint Benoît — de l'année 1924, le pape Pie XI adressa au R^me^ P. Abbé, Primat des moines bénédictins, une lettre dans laquelle il dit : « Dans cet apostolat pour l'Union, qui donc pourra prendre une part plus importante que les moines

1. Cf. Irenikon, Collection 1927, nos 3-4. G. Goyau, « Le Cardinal Mercier », etc.

d'Occident ? C'est qu'en effet l'ordre monastique tire son origine de l'Orient... L'ordre des Bénédictins a gardé très fidèlement jusqu'aujourd'hui les traditions des Pères de l'Eglise, le zèle pour la liturgie sacrée et les éléments fondamentaux du monachisme primitif : autant de circonstances qui rendent les fils de saint Benoît singulièrement aptes à la réconciliation de nos frères séparés. »

Voulant réaliser sans retard un projet aussi salutaire, le Pape invite le R^me^ P. Abbé Primat à choisir une maison de l'ordre « dans laquelle un zèle tout particulier soit déployé pour cette très noble entreprise. Qu'on désigne en toute diligence un certain nombre de moines qui, s'étant appliqués aux études requises — à savoir : la langue de ces peuples, leur histoire, leurs institutions, leur psychologie, et par dessus tout leur science théologique et leur liturgie — se rendent aptes au travail de l'Union des Eglises ».

Pour mettre sans tarder à exécution les volontés si pressantes et si formelles du Vicaire de Jésus-Christ, un groupe de moines bénédictins a fondé, sous la direction du R. P. Dom Lambert Beauduin, de l'Abbaye bénédictine du Mont César à Louvain, le premier noyau de l'œuvre naissante à Amay-sur-Meuse, en Belgique ; déjà des circonstances providentielles ont amené les moines de l'Union à créer, beaucoup plus tôt qu'ils n'auraient voulu, une seconde maison à Schootenhof-les-Anvers ; enfin une fondation de moniales de l'Union a été faite, également à Anvers[1].

L'esprit qui doit animer les moines de l'Union est l'esprit catholique par excellence, esprit universel, œcuménique, étranger aux étroitesses de nationalisme mal compris, transcendant à toutes les divisions ethniques, vrai esprit de cette Eglise surnaturelle que le Christ substitua à la Synagogue des Juifs. Et cet esprit sera exercé par une méthode de charité ; comme le dit très bien M. Fedotoff, professeur d'Histoire de l'Eglise de l'Académie de théologie orthodoxe à Paris, dans un grand périodique russe, en parlant de l'œuvre naissante : « S'étudier pour se connaître, se connaître pour s'aimer, s'aimer pour s'unir »[2] — voilà en deux mots toute l'ambition des moines de l'Union des Eglises.

Il paraît étrange aujourd'hui — et c'est déjà un heureux signe de temps nouveaux — qu'on ait été obligé de souligner la catho-

1. « Une Œuvre monastique ». Prieuré d'Amay-sur-Meuse, Belgique (Œuvre des moines de l'Union des Eglises), en français, anglais, allemand et flamand. 32 pages.
2. Poutj 1927, n° 7, p. 264.

licité parfaite d'une méthode si chrétienne ; il n'en a pas toujours et partout été ainsi : souvenons-nous que les ouvriers de l'Union sont souvent jusqu'ici restés aux yeux des Orientaux trop Européens, trop « patriotes », trop latins ; plusieurs conservaient l'intime conviction de la supériorité intellectuelle morale et religieuse des âmes occidentales ; ils n'ont vu dans ceux qu'ils voulaient ramener que des chrétiens de second ordre, n'ont conservé les rites et le droit ecclésiastique des Orientaux que comme un pis aller et n'ont guère caché leur désir de voir leur retour à l'Unité devenir une lente latinisation[1]. On sait les mesures sévères que dut prendre Léon XIII contre ces agissements, frappant des censures ecclésiastiques tout prêtre latin qui engagerait de quelque façon un Oriental à adopter le rite latin.[2] Et pourtant, nous commençons à apprendre aujourd'hui quel prodigieux trésor de réflexions et finesses renferme par exemple la philosophie de l'Inde ou celle de la Chine ; quelle vertu de religion, esprit de piété admirable est celle des nations slaves, particulièrement des Russes. « L'œuvre de reconciliation ne peut être tentée avec quelque espérance de succès, dit encore Pie XI si d'une part on n'abandonne pas la fausse manière de voir qui s'est enracinée dans le plus grand nombre, au sujet des doctrines et des institutions des Eglises d'Orient, et si, d'autre part, on ne s'applique à rechercher plus attentivement l'accord des Pères orientaux avec les Pères latins, dans une seule et même Foi. »[3]

Il faut donc, nous semble-t-il, pour suivre l'esprit même des directives pontificales, souligner tout ce qui est positif et beau, tout ce qui nous est commun avec nos frères séparés, il faut s'abstenir de toute appréciation aussitôt qu'elle risque d'être nuancée de quelque critique. Ce n'est nullement là un manque de franchise, une attitude irrespectueuse envers la Vérité ou même l'expression habile de quelque politique déguisée : ne pas critiquer ne suppose nullement l'approbation d'une erreur, et, d'autre part, nous pourrions citer mille exemples de l'opportunité de pareille façon de faire. Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même n'a jamais repoussé que les hypocrites, il n'a jamais voulu critiquer que ceux qui montrent une notoire mauvaise volonté. Dans la Paix et l'Amour seuls le

1. Cf. *Revue Apologétique*, 15.XI.1926, p. 239.
2. Acta Apost. Sedis 27. 260 « Orientalium dignitas » d u30 nov. 1894.
3. Acta Apost. Sedis XVI, 491. Alloc. Consistor. du 18 déc. 1924.

Saint Esprit fera son œuvre de Réunion ! « Justitia et Pax osculatae sunt. »

Que de tels procédés soient non seulement beaux et justes, mais qu'ils portent avec eux de consolants succès, c'est ce que montre l'accueil sympathique — on est tenté de dire étonnant — qu'a rencontré dès son début la revue « *Irenikon* », organe des Moines de l'Union. Irenikon, rédigé au monastère d'Amay, exprime une pensée qui a fait fortune : Toutes les tentatives historiques d'Union des Eglises et tous les projets de rétablir dans une seule et vaste communion tous les enfants d'un même Père céleste, ont toujours échoué par manque de conditions préalables. L'opinion publique, ce grand facteur des destinées humaines, n'a été préparé à l'Union ni de part ni d'autre : les Occidentaux par séculaire indifférence autant que par superficiels préjugés ne concevaient guère l'Orient que sous l'aspect négatif. Or « on définit un être non par ce qu'il n'est pas, mais par ce qu'il est ; on définit une âme non par les vices où elle se nie, amis par les vertus où elle s'affirme[1] ». De même l'Orient croyait connaître l'âme de l'Europe ; combien n'a-t-on pas écrit à ce sujet ! Combien peu se déguise l'antipathie russe quand elle parle de la matérialisation de la vie, du formalisme de l'Européen ! Sans doute ces traits caractérisent les activités occidentales — elles ne les épuisent pas. On oubliait trop que c'est à Dostojewski qu'appartiennent les pages les plus belles et les plus pénétrantes sur la civilisation occidentale, que ce fût un slavophile comme le fameux Khomiakoff qui lui donna le nom si juste de « pays des miracles sacrés ». — Une des constatations les plus consolantes, pleine de sens et magnifique d'espoir, est le mot du prof. Berdjaef — l'homme qui a peut-être la plus grosse influence aujourd'hui sur la formation de la pensée russe dans l'émigration : « L'idée russe est une idée d'Union de l'Orient avec l'Occident dans un monde chrétien unique[2]. »

L'opinion publique, disions-nous, n'a pas été préparée à des appréciations de sympathie mutuelles. C'est toute une mentalité à refaire : travail lent de patience, de charité, de sacrifices et de prières. Dans l'hypothèse — invraisemblable pour le moment, mais toujours possible à la grâce de Dieu — dans l'hypothèse d'un retour en masse, collectif des frères séparés à la communion avec

1. Cf. Irenikon, t. III, p. 179, recension du livre « L'âme russe ».
2. Prof. Berdjaew, *L'âme russe*, Gay et Bloud, 1927.

Rome, — divinement instituée comme un centre visible pour tous les chrétiens — même dans cette hypothèse, toute gratuite, l'Union négociée et établie ne résisterait certainement pas au premier choc, inévitable, des idées, au premier contact des réalités vitales, et l'on peut être sûr aujourd'hui qu'une rupture dans ces conditions serait pire que toutes les expériences douloureuses du passé, ce serait un désastre.

Plus on pénètre avant dans l'étude de ces questions complexes de la science comparée des religions et de psychologie ethnique, plus aussi on se rend compte combien nous, catholiques, nous avons été parfois coupables envers les communautés séparées, combien peu il nous a été à cœur de comprendre le fond de leurs difficultés. Non point certes que nous ayons à apprendre quelque chose d'essentiel en la matière grave des dogmes, de la morale ou de la discipline ecclésiastique — ce domaine, nous avons l'incomparable bonheur de le savoir à jamais garanti — mais nous avons péché par manque de sympathie surnaturelle, par défaut d'aide fraternelle aux moments de tentation. « Si l'on avait autant prié pour l'Allemagne protestante, disait le grand évêque Mgr de Ketteler[1], qu'on a pesté contre elle, elle serait catholique depuis longtemps. Devons-nous permettre sans nous insurger contre elle ces thèses qui prétendent qu'il vaut mieux laisser suivre son cours à la débâcle du Protestantisme, qu'il est préférable de permettre la mort spirituelle des non catholiques que de les maintenir artificiellement dans un état équivoque; une fois venus au bout de toutes les déductions logiques et quand ils se seraient aperçus de leur néant, alors dit-on, ils reviendront d'eux-mêmes à l'Eglise du Christ ». Nous ne nous arrêterons pas à réfuter de pareilles doctrines, mais il était nécessaire de les mentionner : ils sont dignes de politiciens non pas de catholiques. Tous ceux qui ont le souci de ne pas éluder le grave devoir de tout catholique d'apporter à l'œuvre de la Réunion ne serait-ce qu'une toute petite pierre, qui voudront dans les rapports avec les non catholiques montrer de la charité accueillante, fraternelle et simple, qui auraient occasion d'exposer notre point de vue catholique traditionnel et invariable, doivent se préoccuper de méthodes iréniques. On nous reproche parfois, et combien souvent avec raison ,que notre science apologétique soit aujourd'hui encore

1. Frederic Fuchs, « *Quelques tendances actuelles du protestantisme allemand* » dans « La Revue dse Jeunes » du 10 et 25 janv. 1925, p. 194.

entachée d'attitudes de combat fort légitimes sans doute à certaines époques, car elle était née sous la poussée d'une nécessaire défense, mais surannée maintenant. « Telle vérité dogmatique par exemple, complètement incompréhensible et inadmissible pour nos frères séparés cessera de les heurter et finira par éveiller leur curiosité sympathique si elle est remise dans son contexte historique et traditionnel, dégagée des conflits contemporains qui la défiguraient aux yeux de nos frères, harmonisée et proportionnée à l'ensemble de la doctrine, rajustée aux exigences nouvelles... »[1] La méthode brusquée est inadmissible avec tous ces hommes assurément aussi droits et aussi sincères que nous.

Encore une fois : avant de parler de la réunion effective, il faut abattre le mur épais d'ignorances, de préjugés et d'antipathies ; c'est un travail de longue haleine, de psychologie cordiale et d'apologétique éclairée : il ne s'agit pas tant d'apprendre quelque chose sur le compte des orthodoxes, des anglicans ou des Eglises protestantes — il faut se faire dire par eux quelles difficultés les peinent, quelles sont les voies qu'ils parcourent à la recherche de la vérité, quels sont leurs efforts et leurs espérances. C'est la méthode directe, les « conversations », le cœur à cœur, méthode du grand cardinal Mercier et de son illustre ami Lord Halifax, méthode préconisée par le Pape Pie XI quand il disait au Consistoire du 24 mars 1924 : « Nous adressons l'expression de notre plus vive reconnaissance à tous les catholiques qui, sous l'impulsion de la grâce divine, se tournent vers leurs frères dissidents et s'appliquent à leur frayer la voie du retour à l'intégrité de la foi, surtout en leur donnant un exemple vivant de la caractéristique des disciples du Christ, la Charité. »

Nous ne voudrions pas terminer cette introduction à une série de chroniques sur l'Union des Eglises sans attirer l'attention des lecteurs sur les grandes lignes que nous nous proposons de suivre dans ce travail.

1. — Il s'agira, d'une part, de mettre en relief certains aspects trop peu connus de la vie intime, religieuse des *Orthodoxes*, tant sur le territoire de l'U. R. S. S. que dans l'émigration et dans les pays balkaniques : nous parlerons de leur histoire, de

1. R. P. Dom Lambert Beauduin, « Le vrai travail pour l'Union », Irenikon, t. III, p. 6.

leur ascèse, de leur monachisme, de leur théologie ; enfin des aspirations et efforts qui sont faits en vue de problèmes et rapports internationaux, spécialement en ce qui concerne l'Union des Eglises.

2. — Nous parlerons ensuite du renouveau *anglo-catholique*; laissant de côté l'historique du mouvement qui a déjà été exposé par la *Revue Apologétique* et qui est largement commenté dans toutes les langues, nous nous occuperons plutôt des questions actuelles : comme les différents problèmes soulevés par la révision du *Common Prayer Book* — événement capital pour l'anglo-catholicisme de demain — questions de la « continuité et succession apostolique — intimement liée à celle des ordres anglicans et qui a soulevé dans la presse des discussions prolongées, questions connexes, etc...

3. — Nous ne pourrons omettre des notes sur la renaissance liturgique qui s'est manifestée tout récemment en Allemagne et qui, quoique encore à ses premiers débuts, a déjà manifesté son existence par une grande revue qui compte parmi ses rédacteurs les hommes les plus remarquables. L' « Una Sancta » est le lien qui relie la «Hochkirchlich Oecumenische Bewegung » d'Allemagne au mouvement international, interchrétien qui, du côté protestant américain, travaille pour l'Union des Eglises.

Puisse le désir ardent de Notre Saint Père le Pape être servi par l'étude de ces complexes questions !

Puisse se réaliser bientôt la dernière prière sacerdotale de Notre-Seigneur Jésus-Christ, testament qu'Il nous a laissé : « *Ut sint unum* ».

Dom André de Lilienfeld o. s. b.

LA SEMAINE SOCIALE DE NANCY

La femme dans la société

Il n'est pas aisé de donner une vue d'ensemble d'une Semaine sociale. Il faut s'y essayer cependant pour les lecteurs de cette Revue sans faire double emploi avec les grands quotidiens qui ont décrit chaque journée. La XIX[e] session des Semaines sociales s'est donc tenue cette année à Nancy, du 1[er] au 7 août ; elle avait pour objet d'étude : La femme dans la société. On sait qu'elle a eu un relief tout spécial. Déjà le cardinal-secrétaire d'Etat avait daigné envoyer une lettre fort importante ; mais de plus, on vit le nonce apostolique, Son Excellence Mgr Maglione, assister à la séance d'ou-

verture. La municipalité de Nancy a facilité le succès de la Semaine. La Commission locale avait de son côté beaucoup travaillé. Puis la Lorraine, très acquise au mouvement social, a fourni beaucoup d'auditeurs. Le théâtre de la Passion prêta ses locaux — jamais on n'avait eu si belle salle de séances. Jamais aussi les semainiers ne furent plus nombreux — ils ont dépassé le nombre de 2.000, nombre bien supérieur à celui de l'année précédente. Les dames et les jeunes filles comptaient au moins pour moitié — ce qui donna une physionomie nouvelle aux réunions ; évidemment, le sujet les avait attirées. Mgr de la Celle, évêque de Nancy, eut à ses côtés aux séances : Mgr Ruch, évêque de Strasbourg, ancien évêque de Nancy où il reste très aimé ; Mgr Pelt, évêque de Metz ; Mgr Julien, évêque d'Arras ; Mgr Tissier, évêque de Châlons ; Mgr Foucault, évêque de Saint-Dié ; Mgr Ginisty, évêque de Verdun ; Mgr Nommesch, évêque du Luxembourg. Citons aussi parmi les personnalités ecclésiastiques Mgr Beaupin et Mgr Vanneufville, puis les deux orateurs des réunions du soir, M. le chanoine Desgranges et M. Thellier de Poncheville. Parmi les personnalités laïques, qui vinrent en grand nombre, bornons-nous à citer M. Marin, ministre des Pensions ; M. Carton de Wiart, ancien président du Conseil des ministres de Belgique ; le maréchal Lyautey. La presse envoya un grand nombre de ses représentants. Les étrangers, tout en étant nombreux, ne formèrent pas un groupe aussi important que l'année dernière. Il y avait eu 21 cours en 1926. En 1927, on n'en compta que 18. Dans ces chiffres ne sont pas comprises les leçons documentaires. A quel total arriverait-on si l'on ajoutait les conférences particulières et toutes les réunions d'œuvres qui se font à l'occasion de la Semaine ! On voulut éviter les répétitions, les chevauchements. C'est ce qui explique la diminution du nombre des cours, non pas la crainte de manquer de matière. En somme, chaque professeur a eu un domaine assez bien délimité. On a évité les hors-d'œuvre. Il faut pourtant signaler que les cours du P. Danset et de M. Romier, de grande importance du reste et tout à fait remarquables, n'appartenaient pas au sujet. C'est pourquoi nous ne les mentionnons qu'en passant. Le premier traita de la rationalisation économique : voulant établir par là qu'il faut que l'industrie française s'organise et produise d'une manière plus rationnelle. M. Romier, parlant de la déprolétarisation des masses, montra lumineusement que la matière, la machine asservissent les ouvriers,

en font des masses prolétariennes à la recherche de jouissances décevantes et qu'il fallait rendre au travailleur sa personnalité, sa conscience, sa liberté à l'égard de la machine et de la matière, bref, le déprolétariser et qu'à cet effet les méthodes de travail préconisées par Taylor, Fayole, Ford, sans compter la culture de l'esprit et l'obéissance aux règles de la morale, ne seraient pas d'un mince secours. On a voulu que les cours eussent vraiment un rôle d'enseignement, reçu silencieusement, sans manifestations ni applaudissements. Sur le sommaire qui a été édité pour mieux les suivre avec des pages blanches pour prendre des notes, on lisait de judicieux avis incitant les semainiers à l'attention, au travail, au sacrifice momentané de leurs œuvres pour mieux s'attacher aux études de la Semaine.

Etudier la question de la femme dans la société, c'était poser la question du féminisme. On ne s'en est pas défendu. Mais on ne s'y est pas borné. D'ailleurs féminisme, comme socialisme, comme beaucoup d'autres termes des sciences sociales, recouvre bien des réalités. Il y a un sens étroit : par exemple celui de la formule : place aux femmes. Il y a un sens large — aussi large que le rôle de la femme dans la société. C'est celui-là en somme qui fut adopté et de la sorte l'on vit bien que les Semaines sociales n'avaient point passé toutes leurs sessions sans toucher ce sujet. Cette fois, on l'a abordé pleinement et pour lui-même. Par souci de symétrie, il était facile de le diviser ainsi :

Ce que la société doit à la femme ;

Ce que la femme doit à la société.

Dyptique très clair, mais tant soit peu artificiel. Le premier volet a bien plus retenu l'attention. Que l'on ne se presse point de conclure à la prédominance d'un certain esprit de revendication agressive. Les Semaines sociales restèrent toujours iréniques et si la présence des dames fit éclore quelques compliments supplémentaires, elle ne courba pas la doctrine suivant le caprice.

Pour noter les enseignements le plus souvent mis en lumière, suivons l'ordre des Journées :

Le lundi fut consacré aux données du problème de la femme ; le mardi étudia le christianisme et la femme ; le mercredi, la mission familiale de la femme ; le jeudi, la femme et la profession ; le vendredi, la protection juridique de la femme contre la séduc-

tion et la femme dans la vie internationale ; le samedi enfin, la femme dans la cité.

Commençons par la leçon d'ouverture de M. Duthoit[1] : on ne s'y arrêtera jamais trop. Elle prépare toutes les autres. Le problème de la femme est inséparable du problème de la famille ; la nature féminine, la fonction féminine ne s'expliquent que par la famille. Voilà le mérite de cette leçon : insister sur cette interdépendance. Or, fait d'importance capitale, de plus en plus la femme sort de la famille; c'est pour travailler et c'est par nécessité, mais on le constate aussi, c'est bien souvent par goût, chose grave. La femme, à l'heure actuelle, tend à vivre en homme au lieu de rester ce qu'elle est. Certain féminisme voudrait même la libérer de la soi-disant servitude du mariage et de la maternité. Il fait d'elle une égoïste. La vie économique par ailleurs la pose trop souvent en concurrente de l'homme qui ne voit plus en elle qu'un individu d'espèce inférieure.

En une telle situation, il faut rechercher les principes. La femme est une personne humaine au même degré que l'homme et comme telle jouit de la même destinée avec les mêmes devoirs et les mêmes droits. Mais elle a une nature différente, non pas inférieure, mais complémentaire. Elle est la compagne de l'homme, son aide proportionnée — l'adjutorium simile sibi dont parle la Genèse — et sans elle la famille n'existerait pas. C'est dire que la fonction propre de la femme est d'être épouse et mère. L'instinct de la maternité, lorsqu'elle ne se marie pas, la pousse encore dans l'ordre spirituel à en exercer les fonctions.

La famille, comme toute société, aura un chef qui sera l'homme — sans que l'épouse prenne rang de première parmi les enfants, « loco filiæ » comme le voulait, semble-t-il, le vieux droit romain.

Et le catholicisme qu'il faut interroger, puisque l'histoire la plus impartiale montre assez tout ce qu'il a fait pour la femme, enseigne en précisant encore qu'elle est une personne libre — non pas un instrument ou une esclave. Or c'est dans la famille qu'elle trouve la plénitude de sa personnalité. Dans son propre intérêt et pour le bien commun, elle ne peut déserter son devoir d'épouse et de mère et s'il lui faut exercer une profession extra-familiale, qu'elle

1. Mise en vente dès le premier jour sous ce titre: « La famille donnée essentielle du Problème de la Femme ». 1 broch. 38 p. Secrétariat permanent des Semaines Sociales, Lyon.

prenne garde, sous prétexte d'individualisme et d'indépendance, de ne pas tomber dans la sujétion des hommes ses concurrents.

Les droits nombreux qu'elle revendique l'aideront-ils à mieux remplir ses trois fonctions qui sont solidaires : fonctions d'épouse, de mère et de maîtresse de maison ? Telle est la question qu'il faudra toujours se poser, et finalement ce sera toujours le regard fixé sur la famille qu'il faudra résoudre le problème de la femme dans la société.

La leçon documentaire du docteur Biot, en montrant que la femme est telle en toute son anatomie et sa physiologie, en établissant que la maternité hors mariage est un malheur biologique, fut déjà un premier confirmatur des principes ci-dessus rappelés. Mlle Zanta a donné un historique des doctrines féministes. Elles voulurent réagir contre les erreurs aboutissant à faire de la femme une mineure, une « sous-personne ». Le féminisme actuel a pris une forme collective. Il suscite des groupes, des ligues. Il y a le féminisme qui combat, qui revendique. Il y a celui qui cherche par adaptation et sous la conduite de l'Eglise à donner à la femme la situation qui lui convient. C'est celui-ci qu'il faut encourager.

Avec M. Vialatoux, nous entrons dans la métaphysique et l'on voit l'auditoire soupirer de ne pouvoir toujours comprendre. Il s'agit des conséquences qu'entraînent de fausses notions sur la nature de la femme. Voici le nœud de la question : il ne faut pas voir seulement en la femme l'individu, mais la personne.

Ne saisit-on pas que cet être concret en ce corps féminin est une personne, par l'âme, par l'esprit ? et que confondre ou séparer les deux notions de nature et de personne, c'est aller à de graves méprises ? Ou bien l'on ne voit que la nature féminine et l'on ne pense guère qu'à la propagation de l'espèce et la femme devient un moyen — sa personne est opprimée — ou bien l'on ne considère que la personne et l'on oublie que son rôle est d'être épouse et mère. Or la société a tout autant besoin de la personne féminine que de la nature féminine. Il lui faut les richesses de sa personnalité, il lui faut, s'il est permis de parler ainsi, une personne engendrant des personnes. En retour, la femme, pour le plein développement de sa personne, a besoin de la société. Le féminisme dans son fond, et ceci était intéressant à noter, fut un mouvement de réaction contre tous les esclavages opprimant la personne féminine, mais il a dévié trop souvent en un individualisme, donc en un égoïsme antisocial.

La morale est-elle la même pour les deux sexes ? Telle fut la question que le P. Gillet s'employa à résoudre. La femme ayant une nature composée d'une âme et d'un corps[1], la femme étant de par son âme spirituelle, une personne humaine, se trouve astreinte aux règles d'une même morale. Néanmoins, il est des différences accidentelles qui, tout en étant sans influence sur sa destinée, entraînent une certaine inégalité matérielle. Ne regimbons pas contre le fait, mais veillons plutôt à bien en déduire les conséquences du point de vue individuel, familial et social.

Ainsi dans la famille, la femme, en tant que personne, est l'égale de l'homme, mais comme épouse, elle doit reconnaître une prééminence de chef au mari. Comme éducatrice, elle sera bien supérieure à l'homme. Dans la société, comme personne, elle a le même droit d'user du bien commun et le même devoir de servir, mais comme femme, prétendra-t-elle à toutes les fonctions publiques ? On voit le parti que l'on peut tirer de la distinction entre la nature et la personne — et bien d'autres exemples furent donnés. Bref, les personnes sont égales, mais non pas les sexes, sans que d'ailleurs inégalité se traduise ici nécessairement par infériorité.

Le P. Valensin s'est attaché à montrer ce que le christianisme pensait et faisait de la femme. Il en a donné au monde une très haute idée parce qu'il a de Dieu l'idée la plus haute absolument. Des formules très nuancées apportèrent de délicates précisions. Ni égalité — ni sujétion servile, cela ne conviendrait point à une compagne, — la femme délivrée donc de toute servitude, mais non pas affranchie de toute subordination.

De M. Goyau, on eut une histoire très complète de la femme dans le christianisme. Il signala sous le titre d'étape missionnaire que les congrégations religieuses de femmes missionnaires s'étaient multipliées. En ce moment apparaissent de plus en plus les congrégations de religieuses indigènes. Nées en Annam, on en trouve aussi maintenant en Chine et dans l'Afrique équatoriale.

Mais comment élever la femme d'aujourd'hui ? Mgr Julien, après avoir établi que l'éducation comporte deux phases : l'exercice des facultés, puis leur application pratique à un objet, et c'est ce que fait la profession, s'est demandé ce qui convenait aux jeunes filles. Il est partisan de la culture classique, latine. Elle

1. Le R.P. Gillet rappelle que le Concile de Mâcon de 585 n'avait jamais voulu mettre en doute la question de savoir si la femme avait une âme.

ne gâtera pas la grâce faite de spontanéité de l'esprit féminin. Pourquoi engendrerait-elle le pédantisme ? Il consiste à se dire et à se croire savant. Certains programmes surchargés du haut enseignement primaire le provoqueraient bien davantage. Beaucoup de femmes devront gagner leur vie, avoir un travail qui paie ; ce n'est pas un mal. Il semble que dans l'enseignement, elles s'emploieront au mieux. Retenons que l'instrument vaut surtout par la main qui s'en sert. Aussi la religion doit présider à l'éducation de la femme. Ainsi formée, elle devient la reine du foyer. M. Boucaud n'a pas craint de voir en ses fonctions la mise en œuvre d'une esthétique. Vestale de l'esprit, elle relève l'idéal de son mari que les affaires matérialiseraient, elle conduit l'enfant, de l'animalité du premier âge à la personnalité de l'adolescence.

Les juristes ont donné des cours plus techniques. M. Gounot a fait la critique de l'incapacité de la femme mariée, telle que l'établit notre code civil. M. le doyen Gény, dans son cours sur la protection juridique de la femme contre la séduction, a montré que la loi du 16 novembre 1912 sur la recherche de la paternité ne suffisait pas encore et que notre jurisprudence devrait reconnaître aux fiançailles une valeur de contrat capable de donner naissance à des dommages-intérêts contractuels tout comme en droit canonique. M. Deslandres parlant parfois, non sans humour, du droit de vote, insista sur la portée immense de l'accession des femmes à l'électorat et même à l'éligibilité. La France ne se place pas à la tête des nations à cet égard, loin de là. Cette réforme a mûri tant et si bien qu'elle n'étonne pas. Elle eut autrefois des adversaires nombreux. Ce fut l'avènement de la femme à la vie économique qui entraîne irrésistiblement son accession à la vie polique.

Les cours sur les professions féminines ne pouvaient manquer de susciter un vif intérêt, comme tout ce qui implique documentation sur la vie réelle et pratique. M. Danel établit que la femme ne peut sacrifier ses fonctions d'épouse et de mère aux exigences d'une profession. A aucune moment le métier ne peut supplanter la famille. Reste à déterminer les cas d'incompatibilité. M. Renard fit remarquer que l'administration française, beaucoup plus indépendante qu'on le croit du pouvoir politique, assurait à la femme bien des fonctions qui lui convenaient mieux qu'à l'homme. La vie rurale aussi lui convient, car le travail de la terre est la profession type de la famille — et il faudrait avoir le temps de résumer et

d'étudier ici le cours de Mme de Kerenflech, d'esprit si averti, si juste, et optimiste tout de même, bien que la campagne ne soit nullement le paradis qu'imaginent les citadins.

En conclusion, quels enseignements précis les auditeurs ont-ils rapportés de Nancy ? Il semble qu'ils aient acquis tout d'abord la notion plus vive d'un grand fait — puis la connaissance plus claire d'un grand principe. Le fait, c'est l'entrée de la femme dans la vie économique — au point que le nombre des travailleuses exerçant une profession extra-familiale tend à devenir égal au nombre des travailleurs.

Le principe, c'est qu'en la femme, à travers toutes les fonctions propres à sa nature, il faut voir une personne, c'est-à-dire quelqu'un s'appartenant pour appartenir à Dieu.

Voilà qui paraît un peu simple et connu comme tout ce qui est simple. Etait-il nécessaire d'aller si loin pour apprendre ces vérités ? Mais on sait qu'il y a loin d'une connaissance superficielle à une pleine intelligence. Le fait, mis en évidence, posait en pleine lumière la question du féminisme et avec des principes toujours les mêmes, il fallait trouver des solutions nouvelles.

Les cours ont certainement provoqué la réflexion et même assagi de jeunes esprits venus avec quelque but de lutte et de revendication agressive. Que s'il est apparu au premier abord qu'il fallait reconnaître à la femme des droits nouveaux, on a bien aperçu tout au fond que le bulletin de vote lui-même n'était pour elle qu'un moyen de remplir son devoir primordial, son devoir de tous les temps. Les petites filles ont d'autres occupations que leurs grand'mères, mais elles ont gardé les mêmes obligations. Elles resteront toujours d'ailleurs, selon la magnifique conférence de M. Thellier de Poncheville, des excitatrices de l'énergie masculine et en réalité il n'y a qu'un droit infrangible, celui pour la femme d'accomplir tout son devoir de femme, comme pour l'homme tout son devoir d'homme.

E. Mallet.

LA CONFERENCE MONDIALE EN FAVEUR DE LA FOI ET DE L'ORDRE.

THE WORLD CONFERENCE ON FAITH AND ORDER

Tandis que l'Eglise catholique, en vertu même de son principe, cherche, depuis sa fondation, à ramener tous les chrétiens au centre d'unité et de vie surnaturelle qu'elle seule représente sur terre, les Eglises protestantes semblent actuellement vouloir, sinon remonter la pente, du moins faire converger les routes sur lesquelles les a fait se disperser le principe du libre examen. Le désir sincère d'union qui les anime surpasse pour ainsi dire la force de leur croyance. Il naît aujourd'hui du sentiment de leur division en face de l'incrédulité, sans cesse grandissante, des hommes et de leurs membres. La nécessité de l'union se dégage ainsi de l'expérience.

Sur l'initiative de l'Eglise épiscopalienne des Etats-Unis, les délégués de plus de quatre-vingt-dix Eglises, protestantes et orthodoxes, se sont réunis donc du 3 au 21 août à Lausanne, en Suisse, pour découvrir, ils l'espèrent du moins, un terrain commun d'entente sur lequel puisse se faire l'Union des Eglises chrétiennes.

Mais le moyen de se réunir et de s'entendre sur un fond commun de croyances tout en maintenant intact le principe, fondamental pour le protestantisme, de l'interprétation individuelle de l'Ecriture et du dogme ?

Le protestantisme, Harnack l'a reconnu en Allemagne et Sabatier en France, souffre d'une antinomie interne qui dérive de son principe même : comment refaire l'Unité de l'Eglise en partant de ce principe du libre examen ?

Cette difficulté, nous dirions presque cette impossibilité dogmatique — mais Dieu éclaire les esprits et nous ne comprenons pas toujours ses voies — cette difficulté s'est une fois de plus révélée dans les travaux préliminaires de cette conférence en faveur de l'Union. L'année et l'endroit en avaient été fixés dans une réunion tenue à Genève dès le mois d'août 1920. A un Comité constitué à cet effet échut la tâche délicate d'établir une liste de questions pouvant éventuellement faire l'objet des échanges de vues de l'assemblée projetée. Cette liste fut ensuite communiquée aux Eglises et synodes régionaux pour avis et considérations. Se conformant aux

observations recueillies au cours des années précédentes, l'on procéda au cours d'une réunion tenue à Berne, en août 1926, à un remaniement complet de la forme des questions figurant au programme, de manière à ne pas engager d'avance les membres de la future assemblée, ainsi que pouvaient le faire craindre les formules de cet avant-projet. Le texte et la nature de ces questions furent modifiés depuis. Par quoi se révèle à la fois et le grand désir et la difficulté de faire aboutir cette tentative d'union.

De ces difficultés, les articles parus dans les grandes revues protestantes nous permettent de nous rendre d'ores et déjà compte : « L'Eglise catholique, écrivait en janvier 1925 le docteur Major « dans « The Modern Churchman », est prête à recevoir tous ceux « qui sincèrement désirent lui appartenir, qu'ils soient Quakers, « Unitariens, Catholiques romains ou membres de la Science chré- « tienne... Telle doit être la nature de l'Eglise catholique si nous « voulons créer une unité organique. L'expérience religieuse a en « effet prouvé et prouve toujours que si certains chrétiens ont be- « soin de dogmes, d'autres y voient au contraire un obstacle à « l'épanouissement de leur vie religieuse, cela est vrai également « des sacrements et de la discipline ecclésiastique.

« L'Eglise catholique ne requerra donc de ses membres aucune « profession de foi à des dogmes ou aux sacrements ; à tout le « moins cette adhésion ne devra-t-elle jamais être tenue pour essen- « tielle... Au mot « Credo », l'Eglise devra substituer dorénavant « le mot « Amo » dans ses formulaires. »

On ne pouvait mieux définir la position des protestants libéraux, c'est-à-dire de la grande majorité des protestants modernes. Dans la pensée de ces modernistes, l'union ne peut être cherchée dans une manière de syncrétisme dogmatique.

A l'extrême opposé se découvre la position des Anglo-Catholiques : la Revue Anglicane de Théologie a publié dans son numéro d'octobre 1926 un article dans lequel le docteur François J. Hall a tenu à prévenir à son tour les membres de la future Conférence que les fidèles de son Eglise n'avaient pas le droit de minimiser le dogme, fût-ce en vue de faciliter l'union : la foi et la pratique religieuses, rappelait-il en substance, repose sur un ensemble de dogmes et de préceptes, et ces dogmes et ces préceptes nous ont été révélés par Dieu.

Au moment même où le docteur F.-J. Hall faisait cette coura-

geuse et loyale déclaration, une voix discordante se faisait entendre, il est vrai, dans l'Eglise épiscopalienne : c'est la notion même de la révélation que s'attache à élargir le très révérend P. Parsons, évêque de Californie, dans une étude parue dans le « Christian Union Quarterly ». Cette révélation, dans la pensée de l'auteur, doit s'entendre d'une manifestation toute subjective du divin ; semblable révélation n'est jamais finie, elle se poursuit sans cesse dans l'âme d'un chacun de nous. Telles sont les directives que l'évêque américain propose aux membres de la Conférence de Lausanne en vue de faire aboutir cette tentative d'union.

Le lecteur s'en est déjà aperçu, deux tendances opposées se trouvent ici en présence : celle des Conservateurs et celle des Modernistes. Par-dessus les différentes sectes religieuses, ce sont elles qui se sont affrontées à Lausanne. Nous y retrouverons vraisemblablement les mêmes divergences qui divisent chaque Eglise. On sait qu'aux Etats-Unis cette crise religieuse s'est révélée au grand jour dans les débats, parfois très violents, dans lesquels se sont engagés les Modernistes et les Fondamentalistes ou conservateurs. Le désaccord porte sur les vérités essentielles du christianisme : la naissance du Christ d'une vierge, la notion et l'existence de son sacrifice rédempteur, sa résurrection ; tout est mis en question, jusqu'à l'inspiration de la Bible et la divinité même de Jésus-Christ. Ces dogmes ne satisfont plus aujourd'hui la conscience évoluée des modernistes.

En présence d'un conflit de cette importance, l'Eglise anglicane sera-t-elle capable de remplir ce que d'aucuns considèrent comme sa mission conciliatrice ? Elle groupe en effet dans son sein des représentants des principales écoles de théologie protestante, depuis les fidèles de la Haute Eglise jusqu'aux protestants libéraux et modernistes. Par sa doctrine sur le sacerdoce et les saints Ordres, elle rejoint également l'Eglise orthodoxe.

C'est sous ce signe apparemment que l'Eglise épiscopalienne d'Amérique (qui est une branche de l'Eglise anglicane) a voulu prendre l'initiative de convoquer la chrétienté à la conférence de Lausanne.

L'initiative des promoteurs de cette conférence implique — il importe que nous nous en rendions compte — une conception de la religion latitudinaire. Ces dispositions très libérales orientèrent les démarches des évêques épiscopaliens d'Amérique auprès des di-

verses Eglises, de l'Eglise catholique romaine en particulier. Dès le début de ce mouvement en faveur de l'Union, en 1919, trois d'entre eux étaient venus solliciter le concours des catholiques à Rome. Malgré toute sa sollicitude pour les fidèles des Eglises séparées, le Saint-Père Benoît XV ne pouvait entrer dans leurs vues. Il déclina donc l'offre loyale qui lui était faite, tout en formulant des vœux, non moins sincères, pour la réussite de cette noble entreprise. Le pape bénit les délégués et promit de les aider de ses prières.

L'attitude du Saint-Siège en l'occurrence ne pouvait décevoir que ceux qui sont malheureusement trop peu familiarisés avec le dogme et la nature de l'Eglise catholique. Peut-être y aura-t-il quelque intérêt à préciser sur ce point la doctrine et la pratique de la Sainte Eglise, aujourd'hui surtout que nous voyons se dessiner de plus en plus chez nos frères séparés un courant d'opinion favorable à un rapprochement.

La question de la liceité de la participation des catholiques au mouvement désormais connu sous le nom de Conférence Mondiale en faveur de la Foi et de l'Ordre a été tranchée par une décision du Saint Office du 4 juillet 1919. Dans cette déclaration, sont rappelés deux documents pontificaux de première importance : la lettre encyclique du Saint Office « Apostolicae Sedi » à l'épiscopat d'Angleterre du 16 septembre 1864, et la lettre du cardinal-secrétaire d'Etat « Ad quosdam puseistas anglicos » du 8 novembre 1865.

Dans ces actes du Saint-Siège sont formulés et la raison doctrinale de l'abstention présente de l'Eglise et les directives qui doivent inspirer notre conduite en la matière : l'Eglise catholique romaine, est-il rappelé en substance, étant la seule Eglise fondée par Jésus-Christ, — la *vraie* Eglise est en elle-même le centre de l'Unité. S'associer à d'autres sectes dans la recherche de cette unité équivaudrait donc pour l'Eglise à se renier elle-même. On ne cherche pas ce que l'on possède et que l'on est conscient de posséder avec toute la certitude de la vraie foi.

Comme autrefois la Société « Ad procurandam Christianitatis unitatem », fondée en 1857 en Angleterre par les disciples de Pusey et certains catholiques, l'idée de la prochaine Conférence mondiale implique cette conception d'une Eglise catholique potentiellement une, divisée actuellement en plusieurs branches sensiblement égales et cherchant à s'unifier.

C'est cette doctrine implicitement contenue dans toute forme

d'adhésion qu'a rejetée le Saint-Siège sans vouloir cependant décourager par là les généreux efforts des futurs congressistes.

La défense rappelée plus haut ne s'applique, cela va sans dire, qu'aux associations et réunions — et pas aux individus — convoquées par des personnes non catholiques et cela dans le but de promouvoir l'union de toutes les sectes qui se prévalent d'appartenir au Christ, autant de conditions qui impliquent une conception de l'Unité de l'Eglise potentielle, conception inacceptable pour les catholiques.

En vertu de ce principe, Benoît XV ne faisait donc qu'appliquer la doctrine de l'Eglise en déclinant la proposition des évêques épiscopaliens d'Amérique et en approuvant chaleureusement, presque en même temps, le cardinal Mercier et les Conversations de Malines.

Et qui donc pourrait être plus attaché à la cause de l'Union des Eglises que le représentant authentique de Jésus-Christ sur la terre, le Pape de Rome, qui seul possède les paroles de vérité ?

Ch. Mercier.

Chroniques

Chronique biblique : Ancien Testament

(II)

1. Paul Dhorme, *Le Livre de Job*, dans la collection « Etudes Bibliques ». Grand in-8° de CLXXVIII-613 pages. Paris, J. Gabalda, 1926. Prix : 120 fr.

2. Franz Wutz, *Die Psalmen textkritisch untersucht*. Grand in-8° de LXI-472 pages. München, Koesel et Pustet, 1925. Prix : broché 27 M. ; relié 30 M.

3. Domenico M. Tricerri, O. P. *I Canti Divini*. Introduzione, Traduzione, Commento estetico. Deux volumes in-8° : t. I, XXIV-428 pages; t. II, 418 pages. Turin, Mario E. Marietti, 1926. Prix de chaque volume : 20 L. (les deux à la fois : 38 L.).

4. E. Tobac *Les Cinq Livres de Salomon*, In-16 de 221 pages (collection « Lovanium »). Bruxelles, Vromant; 1926. Prix : 11 fr. 20.

5. Ch. Cordonnier, *Les Voix qui montent*. Etude d'ensemble sur les Prophéties Messianiques, t. I, d'Adam à Salomon, Petit in-8° de XIX-277 pages. Paris, Lethielleux, 1926.

6. Adam C. Welch, *The Psalter, in Life. Worship and History*. In-8° de 122 pages. Oxford, The Clarendon Press, 1926. Prix : 5 s.

7. Arthur S. Peake, *The People and the Book*. In-8° de XX-508 pages, Oxford, The Clarendon Press, 1925. Prix : 10 s.

8. Hans Duhm, *Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alte Testament*. In-8° de VI-218 pages. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1926. Prix : 8 M. 40.

9. *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*, traduction et commentaire sous la direction de Fr. Feldmann et H. Herkenne. Bonn, Peter Hanstein. — *Das Buch Ezechiel* von Prof. Dr. Paul Heinisch, 1923, broch. M. 4.20. — *Das Buch der Sprüche* von P. Hermann Wiesmann (S. J.), 1923, broch. M. 1.60. — *Das Buch Josue* von Prof. Dr. Alfons Schulz, 1924, broch. M. 1.60. — *Das Buch Jesus Sirach* oder *Ecclesiasticus* von Prof. Dr. A. Eberharter, 1925, broch. M. 4.20. — *Das Buch des Predigers* oder *Koheleth* von Prof. Dr. Arthur Allgeier, 1925, broch. M. 1.80. — *Das Buch der Weisheit* von Prof. Dr. Franz Feldmann, 1926, broch. M. 4.20. — *Das Buch der Richter und das Buch Ruth* von Prof. Dr. Alfons Schulz, 1926, broch. M. 4.20.

10. Walter Baumgartner, *Das Buch Daniel*; in-8° de 40 pages. Giessen, Töpelmann, 1926. Prix : 1 M.

11. Alfred Loisy, *La Consolation d'Israël (second Isaïe)*, dans la collection « Judaïsme » ; in-16 de 136 pages. Paris, Rieder, 1927. Prix : 9 fr.

12. A. Moret, *Le Nil et la Civilisation Egyptienne*, in-8° de xvii-573 pages, avec 77 figures et cartes dans le texte et 24 planches (55 figures) hors texte. Paris, La Renaissance du Livre, 1926. Prix : 25 fr.

13. Camille Lagier, *Autour de la Pierre de Rosette*; grand in-8° de 159 pages, avec onze planches. Bruxelles, Edition de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, 1927.

1. — Parmi une vingtaine d'ouvrages importants, publiés en différentes langues, depuis 1900, sur le Livre de Job, le commentaire du R.P. Paul Dhorme, paru dans les derniers jours de 1926, s'impose à l'attention des exégètes ; c'est une étude profonde et complète des problèmes de critique historique, littéraire, textuelle présentés par ce poème incomparable.

L'introduction, qui compte clxxviii pages, explique d'abord le nom du Livre et sa place dans le Canon (ch. i[er]) ; donne une analyse sommaire du contenu (ch. ii) ; puis étudie, dans les quatre chapitres suivants, l'histoire en prose du prologue et de l'épilogue (Job, son nom, sa personnalité dans la tradition, sa famille, son époque, son pays,

ses amis) ; le dialogue poétique en trois cycles (ch. **3-31**) ; les discours d'Elihou (ch. **32-37**) ; les discours de Iahvé (ch. **38-42**, 6).

Après avoir mis en pleine lumière le caractère propre de ces quatre parties, l'auteur discute leur authenticité et leur place dans l'œuvre primitive (ch. VII). Cet exposé magistral se lit avec le plus vif intérêt. Tous les arguments tirés du lien logique des pensées ou de la langue et de l'emploi de certaines expressions, que l'on a fait valoir dans un sens ou dans l'autre, sont examinés méthodiquement et jugés en connaissance de cause.

Prologue, dialogue, épilogue ont une commune origine : c'est la première conclusion. Les discours de Iahvé ne sont pas moins authentiques. « Nous pouvons donc conclure que les discours de Iahvé, auxquels se soude l'épilogue, ont été composés (peut-être après un certain laps de temps) par l'auteur qui a composé le prologue et le dialogue poétique. Ces discours forment une unité parfaite et nous n'avons aucun motif sérieux d'en retrancher les descriptions de l'autruche, de l'hippopotame et du crocodile. A la même veine d'inspiration appartient le chapitre XXVIII, qui fut intercalé dans le dialogue poétique... » (p. LXXVI). Quant aux discours d'Elihou, après mûr examen, tout suggère qu'ils sont l'œuvre d' « un nouvel écrivain inspiré ».

« La façon dont Elihou est présenté, sa disparition sans laisser de traces, le caractère secondaire de son intervention, le but et la méthode de son argumentation, la couleur très personnelle et aramaïsante de son langage, autant d'indices d'un auteur travaillant sur un livre déjà composé et amenant un nouveau personnage, dont la mission sera de réfuter quelques exagérations de langage du principal interlocuteur. » (p. LXXXII.) Le R. P. est ici d'accord avec un grand nombre de critiques de toutes les écoles.

Et l'épilogue ? Il est soudé aux discours de Iahvé ; mais est-il en parfaite harmonie avec l'ensemble du poème ? M. Lucien Gautier a formulé très nettement la difficulté. « L'épilogue, en effet, remet en question l'un des points les plus importants que le poème a traités et élucidés. En nous dépeignant Job réintégré dans tous ses biens, jouissant même d'une prospérité plus grande qu'au début, ce morceau final compromet l'un des résultats acquis, il rétablit, en quelque mesure tout au moins, la solidarité entre le bonheur et la piété, entre l'injustice et l'infortune. Sans aller jusqu'à soutenir que l'épilogue bat en brèche la donnée fondamentale du poème, qu'il donne en fait raison

à Eliphaz et à ses deux compagnons, et qu'il contredit ainsi l'une des thèses fondamentales développées par le poète, il est impossible de prétendre qu'il forme la conclusion logique et naturelle du poème. L'idée maîtresse de celui-ci est affaiblie par la concession qui est faite à l'opinion populaire... » (*Introduction à l'Ancien Testament*, 2e éd., t. II, p. 109). Les amis de Job « ont soutenu, dit le P. Dhorme, une thèse surannée, contradictoire aux idées du Prologue et à celles que l'auteur insinue par la bouche de Job : le malheur est en fonction du péché, le bonheur en fonction de la vertu ». (p. LXIV, cf. p. CI-CXV.) Alors pourquoi, dans l'Epilogue, Job reçoit-il les biens de ce monde en abondance, en qualité de juste, sans doute, et en compensation de tous les maux qu'il a soufferts? L'objection ne me semble pas entièrement résolue par les explications de la fin du chapitre VIII. Ce chapitre VIII expose la doctrine du livre sur Dieu, l'homme, leurs rapports, la vertu, le péché, la sanction.

Pour situer le poème de Job dans la littérature de l'Ancien Testament et en découvrir la date approximative, il faut le comparer aux autres écrits inspirés, où se rencontrent les mêmes idées, et parfois aussi les mêmes expressions. Cette enquête fait l'objet du chapitre IX, qui rapproche du livre de Job le Juste souffrant d'*Is.* **49-53** ; les passages de Jérémie, des Psaumes, où se pose déjà le problème de la prospérité des méchants; les sentences des Proverbes favorables aux amis de Job, quelques textes de Zacharie, de Malachie; enfin les Lamentations, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique et autres livres des derniers temps. La composition du livre de Job se placerait dans la première moitié du Ve siècle : conclusion très plausible, entre l'opinion invraisemblable qui attribue l'ouvrage à Moïse ou au temps de Salomon, et celle qui le fait descendre jusqu'aux derniers siècles avant l'ère chrétienne. Le chapitre suivant apporte la confirmation de cette date, en étudiant la langue du livre, où l'on constate plusieurs « infiltrations d'autres langues sémitiques », de l'assyrien, de l'arabe, et surtout un certain nombre de mots et formes grammaticales de l'araméen. « Ils suffisent à situer la langue du livre de Job à l'époque où l'araméen pénétrait sérieusement en Israël, c'est-à-dire à l'époque post-exilienne ».

Dans le chapitre XI, « Mètres et Strophes », les pages CXLV-CXLVIII sont d'une importance capitale : elles montrent qu'il faut prendre pour unité de mesure et « base du développement rythmique » non point le « stique » ou membre du parallélisme, mais le vers composé ordinai-

ment de deux, quelquefois de trois, stiques ou membres parallèles. Ce principe fondamental est ici solidement établi. « Si l'on veut un exemple du vers pouvant servir d'unité et composé cependant d'un double élément, il faut le demander au pentamètre latin. Quand nous écrivons :

Tempora si fuerint | nubila solus eris,

nous n'écrivons qu'un vers. Mais ce vers comporte deux éléments indispensables, inséparables. »

... « Si l'on ne veut garder qu'un des deux membres comme unité métrique, on ne peut expliquer le vers élégiaque, celui de la *qinah* « lamentation »... » (p. CXLV-CXLVI.) Le P. Dhorme répond ensuite aux objections, et il donne des exemples de la poésie arabe et de la poésie babylonienne, où le second hémistiche du vers est l'écho et le complément essentiel du premier hémistiche, dont il est séparé pourtant par une césure. Démonstration d'autant plus persuasive, que l'auteur ne peut pas être accusé, à tort ou à raison, de vouloir à tout prix faire triompher une théorie : il reste sceptique sur d'autres éléments de la poésie hébraïque. Tout en admettant dans le vers le rythme d'un certain nombre d'accents, il refuse à bon droit d'y reconnaître une mesure métrique fixe et rigoureuse.

« La strophique doit nous commander la même circonspection que la métrique. » (p. CXLIX.) En effet, la circonspection s'impose en pareille matière [1]. Cependant, on peut rester sceptique sur la métrique sans l'être sur la strophique : elles sont indépendantes, la strophe ayant pour mesure le vers, dont le P. Dhorme a fort bien distingué dans sa traduction les membres parallèles. «... Nous avons

1. Il faut l'avoir non seulement dans l'analyse où l'on s'efforce de découvrir la structure d'un poème, mais aussi dans la façon de s'exprimer en parlant de ce travail. Avec plus de circonspection, j'aurais évité, dans la phrase suivante, le mot *reconstituer*, qui prête au malentendu et peut faire croire à un travail de *refonte*, alors qu'il s'agit simplement de *retrouver* la forme poétique, le plus souvent sans modifier en rien l'ordre traditionnel du texte. « Quand on reconstitue les poèmes prophétiques, en distinguant strophes et antistrophes..., on voit... que des vers entiers, des groupes de vers, des morceaux considérables, pris trop légèrement pour des interpolations par les critiques radicaux, entrent bel et bien dans le cadre rythmique, et que les enlever, c'est mutiler le poème... » (Article « Prophétisme Israélite » dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, col. 422. Dans la *Revue Biblique*, 1927, p. 142, le recenseur, d'ailleurs très bienveillant, cite le passage intégralement et ajoute : « Le tout est de comprendre qu'il s'agit de *reconstitution*. »

renoncé, dit-il, à notre arrangement primitif qui répartissait en strophes ou en couplets d'égale longueur les vers du livre de Job. Au cours de notre travail, nous avions dû, à maintes reprises, modifier la disposition que nous avions précédemment adoptée. Comme pour la toile de Pénélope, nous défaisions la nuit ce que nous avions fait le jour. C'est pourquoi nous nous sommes résigné à inscrire les hémistiches les uns sous les autres, à la mode hébraïque, sans chercher à les faire entrer de force dans des cadres trop rigides. » (p. CL.) Sans doute, couper les discours en séries de strophes « d'égale longueur » serait les assujettir à « des cadres trop rigides »; mais rien n'oblige à chercher dans les poèmes hébreux cette uniformité absolue, requise par certaines formes de la poésie grecque et latine; et les efforts infructueux dont parle le P. Dhorme démontrent une fois de plus qu'elle ne s'y trouve pas. On peut concevoir une symétrie et un balancement rythmique différents, avec plus de souplesse et de variété; car le rythme strophique demande l'équilibre des parties, et n'admet pas une suite irrégulière de sections d'inégale dimension.

Dans le livre de Job, il faut l'avouer, les strophes sont beaucoup moins marquées que dans les psaumes et les écrits prophétiques — et dans ceux-ci elles ne sont pas présentes ou reconnaissables partout; (cf. *Is.* **6**, **7**, **8**, **56**, **57**, **59**, **65**, **66**; *Jér.* **10**, 17-24; **51**, 38-58.) En particulier, on rencontre plus rarement les répétitions de mots « trop souvent décevantes », au jugement du P. Dhorme, qui sont utiles pour souligner la division strophique, mais nullement indispensables. Le chapitre **28** de Job en offre pourtant un exemple remarquable. Quatre mots du début de la strophe (v. 1-5) sont répétés en tête de l'antistrophe (v. 6-11) et un mot à la fin, de part et d'autre; la strophe intermédiaire (v. 12-20) présente en forme d'inclusion, en tête et à la fin, tout un vers répété identiquement à la différence d'un seul mot. « Le v. 12, dit le P. Dhorme, qui sera répété, avec une légère variante, au v. 20 est le nœud du poème. » Enfin deux mots sont encore répétés dans les deux courtes strophes finales. [1].

Après avoir signalé les deux derniers chapitres de l'introduction « Texte et Versions », « L'exégèse du livre de Job », il est temps de parler de la traduction et du commentaire.

Par sa connaissance peu commune des langues sémitiques, le

1. On peut voir ce petit poème, ainsi divisé, dans la *Revue Biblique*, 1905, p. 125 et 126.

savant commentateur est bien qualifié pour interpréter ce livre difficile. Souvent obscur, à cause des termes rares, ou propres à l'auteur inspiré, ou empruntés (soit le mot lui-même, soit son acception) à l'araméen, à l'assyrien et à l'arabe, le texte de Job était, plus que d'autres, sujet à être altéré par des fautes de copistes. Pris tel quel, le passage suivant (**16**, 6-9), dans la traduction de Crampon, n'offre qu'une série de petites phrases sans liaison :

Si je parle, ma douleur n'est pas adoucie;
si je me tais, en est-elle soulagée?
Aujourd'hui, hélas! *Dieu* a épuisé mes forces...
ô Dieu, tu as moissonné tous mes proches.
Tu me garottes... c'est un témoignage *contre moi!...*
Ma maigreur se lève contre moi, en face elle m'accuse.
Sa colère me déchire et me poursuit,
il grince des dents contre moi;
mon ennemi darde sur moi ses regards.

Là, des mots indispensables pour le sens sont ajoutés en italique, comme sous-entendus; et des points de suspension trahissent le décousu du discours. Par deux corrections très ingénieuses, l'une de lui, l'autre de Fried. Delitzsch, le P. Dhorme change la lecture de deux mots, sans toucher aux consonnes du texte; de plus, il adopte la légère modification d'un autre mot, proposée par Bickell, et il obtient une suite d'idées très logique et plausible :

Mais si je parle, ma douleur ne se modère pas,
Et si je cesse, elle ne s'en va pas loin de moi.
C'est que maintenant m'a exténué « l'envieux »,
Toute « sa » bande s'empare de moi,
Il est devenu témoin et s'est dressé contre moi!
Mon « calomniateur » dépose contre moi!
Sa colère a trouvé une proie et il m'a persécuté,
Il a grincé des dents contre moi,
Mon adversaire aiguise ses yeux sur moi!

Voyez aussi en **6**, 4, **11**, 18, **13**, 12, **15**, 23 et ailleurs d'heureux appels à l'assyrien et à l'arabe pour donner à tel mot un sens mieux approprié au contexte. L'explication de chaque verset est précédée d'un apparatus critique qui met en présence les différences du texte et des versions anciennes. Les divers essais de traduction et les con-

jectures des critiques, pour les passages difficiles, sont cités et patiemment discutés (sauf de rares exceptions, par exemple, pour **9**, 21 a), et l'on a sous les yeux tous les éléments du problème, avec les précédents essais de solution. Evidemment, dans les détails de la critique textuelle, l'auteur n'attribue pas à toutes ses conclusions le même degré de probabilité; plusieurs paraîtront discutables ou peu probables, ainsi **11**, 12 b « comme un ânon devient un maître onagre », et **19**, 20, ou même **20**, 7 « comme un fantôme il périt à jamais », où le rapprochement du mot hébreu, traduit généralement par « son ordure », avec l'assyrien *gallu* et le grec γελλώ est très ingénieux, mais pas bien satisfaisant, car **1**) on remplace une comparaison attestée (III *Reg.* **14**, 10; IV *Reg.* **9**, 37) par une autre sans exemple; **2**) un fantôme, spectre ou *revenant* n'évoque pas tout d'abord l'idée de quelque chose qui « périt à jamais ». Mais d'une façon générale les corrections n'ont rien d'exagéré; elles sont fortement motivées. La méthode sobre et scientifique de l'auteur lui donne le droit de protester contre Bickell et autres critiques qui multiplient suppressions et changements, pour faire entrer de force le texte dans le cadre de leurs théories métriques, contre Duhm et ses imitateurs, qui corrigent les mots avec trop de sans-gêne, au gré de leurs conjectures arbitraires.

L'index des mots hébreux et des racines hébraïques et la table analytique permettront de retrouver des explications philologiques très intéressantes sur quantité de mots élucidés à l'aide des langues voisines et des passages parallèles de la Bible : par exemple dans les notes sur le *léopard* et le *lion* (p. 43), sur *souffle* et *âme* » qui sont presque synonymes », car le composé humain ne comprend que deux éléments, *l'âme* et *la chair* (le corps), (p. 158.)

La traduction vise moins à l'élégance qu'à une stricte fidélité; elle garde le plus possible l'ordre des mots et les métaphores de l'hébreu; elle ne croit pas attenter à la majesté du style poétique en admettant ici ou là quelques expressions populaires, pour laisser aux propos de Job et de ses amis toute leur énergie et leur saveur orientale [1].

A propos du livre de Job, un exégète anglais écrivait récemment : « On peut se demander s'il y a jamais eu au monde et s'il y aura jamais un poème d'une portée et d'une ampleur pareilles, qui puisse l'égaler. » [2] Quiconque voudra désormais étudier à fond cette œuvre

1. « Mains du glaive »; « il les a livrés à la main de leur transgression ». Je ne serais pas étonné que plusieurs trouvent trop hardie la locution vulgaire « se faire du lard » : « Il s'était fait du lard autour des lombes » (15, 27).

2. T. H. Robinson, *The Expositor*, mai 1925, p. 357.

incomparable devra prendre pour principal instrument de travail le commentaire monumental du P. Dhorme.

*
* *

2. — M. Franz Wutz, professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à la « Hochschule » (catholique) de Eichstatt, a ressuscité sans le savoir une théorie émise par Olaf Tychsen en 1772, et universellement rejetée alors [1]. Dans des articles publiés en 1923 et 1924 et dans l'introduction à un commentaire des Psaumes en 1925, il soutient que la version des Septante a été faite, au moins pour la plupart des livres de l'Ancien Testament, sur un texte hébreu écrit, non en caractères hébraïques, mais en caractères grecs. En rétablissant cette transcription grecque des mots hébreux, il prétend retrouver, sur beaucoup de points, le texte original dans sa forme plus ancienne et plus correcte. Mais, au lieu d'une transcription en lettres grecques, les nombreux exemples qu'il donne présentent un véritable travestissement du texte hébreu : les quatre gutturales sont omises ou confondues ; les sifflantes sont souvent transcrites uniformément par la même lettre grecque ; bien des consonnes sont prises les unes pour les autres. Il en résulte nécessairement un grimoire indéchiffrable ; et les traducteurs grecs n'auraient pas eu un texte à interpréter, mais un tissu d'énigmes à deviner.

L'application de cette théorie aux Psaumes, par son auteur, n'est pas de nature à la faire triompher. Dès le psaume **2** on est mal impressionné par deux corrections bizarres, dont la première est, pour mieux dire, une grave incorrection : au v. 6, au lieu de « j'ai établi *mon roi* », M. Wutz lit : « j'ai été établi *par lui* » : (*me 'alav* = *par lui* n'est pas hébreu !) Au v. 12, la conjecture *nsû* (ou *nusu*, p. XLIX) *dhûbhar* (mot araméen), « prenez une manière de vivre », produira le plus fâcheux effet.

Les corrections du texte, moins nombreuses qu'on pourrait le craindre, sont arbitraires et d'un goût douteux. Dans le psaume **133** (**132**) v. 2, l'huile qui coule sur la barbe d'*Aaron* (ou du grand-prêtre), sur le bord de *ses* vêtements (cf. *Ex.* **30**, 30, *Lév.* **8**, 12) devient prosaïquement l'huile qui coule sur la barbe *longue*, sur le bord *des*

1. Cf. Friedrich Stummer, « Neue Bahnen in der alttestamentlichen Textkritik ? » dans *Bonner Zeitschrift fur Theologie und Seelsorge*, 1926, Heft 2, p. 101.

vêtements. Jusqu'ici l'araignée du psaume 89 (90), 9, intruse dans la version grecque, n'avait pas conquis droit de cité dans le texte hébreu. Elle y est introduite par M. Wutz, sous un nom emprunté. Elle prétend s'appeler *mul*, comme en arabe, alors que son vrai nom en hébreu est *'akkabîsh*; puis, cette araignée devient une « toile d'araignée ».Par des conjectures de cette sorte, l'auteur a enrichi le vocabulaire de l'hébreu biblique d'une quantité de mots et de sens nouveaux, tirés de l'araméen, de l'arabe et de l'accadien; il en a dressé consciencieusement la liste.

Un des exemples les plus caractéristiques de la nouvelle méthode est l'explication de Ps. 36 (37), 20. A travers le texte grec actuel M. Wutz imagine une transcription du texte hébreu en caractères grecs, avec force lettres confondues, et là-dessous il découvre comme hébreu original... *un verbe araméen* des plus inattendus, tandis que par un simple coup d'œil sur le texte massorétique on se rend très bien compte de la traduction des Septante. M. Stummer a fait ressortir les subtilités déconcertantes et la totale invraisemblance de cette argumentation, fondée surtout sur une méprise de M. Wutz dans la lecture du texte grec.

Après avoir discuté plusieurs spécimens de cette exégèse, le même critique conclut que nulle part on ne trouve une preuve convaincante de la thèse exposée dans l'introduction de ce commentaire et appliquée aux psaumes. Ce jugement ne paraît pas trop sévère. Mais, par ailleurs, l'ouvrage de M. Wutz peut rendre de grands services : le texte hébreu y est imprimé en beaux caractères en regard de la Vulgate; la traduction (où tout se suit comme de la prose) distingue heureusement en types spéciaux les passages corrigés par conjecture; une table des matières de 70 pages groupe les idées et les expressions de tout le Psautier.

***

3. — Voici encore les Psaumes, mais sous une forme bien différente, avec d'autres cantiques de la Bible, *I Canti Divini*, « introduction, traduction et commentaire esthétique ». Après la lourde prose de la traduction allemande dont on vient de parler et l'épaisse obscurité des notes explicatives qui l'accompagnent, un commentaire esthétique donne du repos et de la joie.

Le P. Domenico M. Tricerri, O. P., nous dit qu'il a composé cet

ouvrage pour mettre en relief la beauté littéraire des morceaux poétiques de l'Ancien Testament qui ont plus particulièrement le caractère de chants, et pour inspirer le désir de lire ces pages vraiment divines à tous ceux qui sont assez cultivés pour les goûter. Excellente idée, fort bien réalisée. En deux volumes, commodes à manier et faciles à lire, tous les cantiques de la Bible sont, en effet, traduits et commentés : tous les psaumes, sauf à peine une quinzaine, les cantiques de Moïse, de Débora, d'Ezéchias, d'Habacuc ; les oracles de Balaam ; d'autres morceaux tirés des livres historiques et des écrits d'Isaïe et de Jérémie [1].

L'auteur suit le texte hébreu ; il le corrige, au besoin, à l'aide de la version des Septante, mais très sobrement ; son goût, son sens esthétique le mettent en garde contre des conjectures du genre de celles de M. Wutz.

Bien au courant des principaux travaux parus jusqu'à ces derniers temps, puisqu'il connaît ceux de M. Podechard et du P. Boylan sur les Psaumes, il a consulté les exégètes de toutes les écoles, depuis Hitzig, Hupfeld, Reuss, jusqu'à Lesêtre, Fillion, Crampon, pour leur emprunter des remarques justes avec discernement : *omnia autem probate, quod bonum est tenete.* Les introductions particulières qui précèdent chaque pièce, et les notes qui suivent en plus petits caractères nomment Dante, Tasso, Milton, Racine, Lamartine, à côté des poètes de nos jours, et citent en italien ou en français quelques passages suggestifs. On y trouve aussi plusieurs morceaux des poèmes babyloniens d'après Dhorme et Zimmern. Les études du P. Lagrange sur les psaumes messianiques sont mises à profit.

Le R. P. Tricerri admet la théorie chorale de Zenner et l'applique à un certain nombre de chants (sans observer assez la loi qui exige que strophe et antistrophe s'équilibrent par un égal nombre de vers).

Ces deux volumes offriront aux fidèles une lecture délicieuse ; à beaucoup d'esprits ils révéleront les beautés littéraires et la richesse doctrinale de l'Ancien Testament. Puissent-ils donc se répandre en de nombreuses éditions !

4. Dans un gracieux volume de la collection *Lovanium*, intitulé *Les*

1. Pour le petit poème sur la bataille de Carcamis (*Jér.* **46**, 3-12), le P. Tricerri est convaincu « che la disposizione del Condamin è felicissima, e plausibilissima la sua congettura », et il adopte cette division strophique qui restitue l'ordre primitif.

Cinq Livres de Salomon, M. Tobac analyse les *Proverbes*, *l'Ecclésiaste*, le *Cantique des cantiques*, la *Sagesse* et l'*Ecclésiastique*. Il discute les questions d'auteur et de date, autant qu'il est nécessaire pour placer l'œuvre dans son milieu historique et chronologique, l'Ecclésiaste au III^e^ siècle avant Jésus-Christ, le Cantique pas avant le V^e^ siècle, pas après le III^e^, l'Ecclésiastique vers 190-180, la Sagesse vers la fin du II^e^ siècle avant Jésus-Christ.

Ce petit livre ne compte guère plus de deux cents pages ; on y trouvera pourtant toutes les notions importantes sur le sens et la doctrine des écrits sapientiaux pris dans leur ensemble, et même l'interprétation des passages les plus remarquables. L'intérêt du sujet, la clarté de l'exposition gagnent bientôt le lecteur ; le charme d'une excellente impression sur beau papier achève de le captiver [1].

5. *Les Voix qui montent* est un titre du genre oriental, qui ne renseigne pas sur le contenu de l'ouvrage : (comparer *le Livre des Splendeurs*, *le Livre des Trésors*, *de la Perle*, *de la Colombe*, *de l'Ascension intellectuelle*, etc.). Heureusement il y a un sous-titre : « Etude d'ensemble sur les Prophéties messianiques ». Ce sont donc plutôt des voix qui descendent du ciel, des paroles de Dieu promulguées par les Prophètes pour annoncer le règne du Messie. Les prêtres distingués qui ont conseillé à M. le chanoine Cordonnier de publier ses conférences sur ce sujet ont été bien inspirés ; il n'a pas à se repentir d'avoir répondu à leur invitation, car il a fait, comme il le souhaitait, « œuvre utile ».

Après deux chapitres, sur l'origine divine des prophéties messianiques en général et « le Verbe divin au sein du Père », ce premier volume explique, dans les chapitres III et IV, les oracles de l'Ancien

1. L'auteur résume les diverses opinions sur le Cantique et il conclut, p. 93 : « Mais que le Cantique soit un drame suivi ou une collection de chants détachés, qu'il soit l'œuvre d'un seul ou de plusieurs auteurs, d'une seule ou de plusieurs époques, il reste une question beaucoup plus importante à examiner, surtout pour un catholique, celle de sa signification et de son but, la raison de la présence de ce livre mystérieux dans le recueil des écrits inspirés ». Mais cette seconde question est loin d'être sans connexion avec la première : le sens mystique et l'inspiration du Cantique sont bien plus difficiles à comprendre, si c'est une collection de chants d'amour de plusieurs auteurs.

Pourquoi citer *en latin* un texte de Théodoret (p. 100)? Dans les citations les guillemets sont plus ou moins négligés, et l'on ne sait pas jusqu'où s'étend le passage cité (p. 92, 109, etc.).

Testament relatifs au Messie à venir, depuis Adam jusqu'à Salomon, spécialement les psaumes **2, 71, 109, 21, 39, 68, 15** : commentaire instructif et attachant, dont le lecteur désire voir la continuation prochaine [1].

6. Quatre conférences données devant un auditoire anglican par M. Adam C. Welch, membre de l'Eglise presbytérienne d'Ecosse, professeur à Edinbourgh, ont été réunies en un charmant volume, sous ce titre : *Le Psautier dans la Vie, le Culte et l'Histoire*.

La manière dont les psalmistes conçoivent et célèbrent la nature, les œuvres du Créateur et le gouvernement de la Providence dans l'histoire des peuples, en particulier pour Israël; le psautier dans la liturgie, les psaumes et la vie intérieure, autrefois et aujourd'hui : tels sont les sujets traités. L'auteur montre que ces chants divins, composés par des Israélites et toujours en usage chez les Juifs, ont le merveilleux privilège de s'adapter parfaitement à la pensée et au culte chrétiens. Il réfute en passant quelques opinions de Wellhausen et des critiques radicaux de son école. Deux fois il parle de l'*opus operatum*, sans peut-être saisir assez exactement le sens de cette expression dans la théologie catholique; mais, sur le terrain biblique, il présente d'utiles considérations qui aideront à mieux comprendre les Psaumes.

7. *The People and the Book*, *Le Peuple et le Livre*, (c'est-à-dire Israël, le peuple élu, et le Livre par excellence, la Bible) contient quatorze « essais » ou études par autant d'auteurs différents, membres de la « Société pour l'étude de l'Ancien Testament » et, à la fin, quelques pages posthumes du professeur G. Buchanan Gray.

C'est M. Arthur S. Peake, exégète et professeur bien connu, auteur d'ouvrages très appréciés, qui a dirigé la composition du recueil. Dans l'introduction où il le présente au lecteur, il précise la situation actuelle de la critique de l'Ancien Testament. Pas de changement notable, pense-t-il, dans les positions occupées il y a vingt ans; et il cite un discours, où il tenait alors pour des conclusions sûres et définitives de la critique : « l'analyse du Pentateuque en quatre documents princi-

1. Pour le célèbre passage de Job **19**, 25, l'auteur insiste sur le mot « Rédempteur » de la Vulgate : « Ce mot Rédempteur, comme il est cher à Job, comme il l'emploie à dessein! » (p. 152); et dans la même page, en note, il reconnaît que le terme hébreu signifie plutôt *mon vengeur*. — Une triple faute d'impression est à signaler, p. 277 : « prophètes » mis trois fois au lieu de « prophéties ».

paux, le Code deutéronomique identifié avec la loi qui servit de base à la réforme de Josias..., le Code sacerdotal placé après Ezéchiel; le caractère très composite de quelques parties des écrits prophétiques, en particulier du Livre d'Isaïe..., le Livre de Daniel au temps des Macchabées et l'Ecclésiaste peu de temps avant... » Tout cela, dit-il, est admis encore aujourd'hui par la plupart des critiques de l'Ancien Testament. Parler de réaction, c'est se faire illusion. Si une tendance plus conservatrice se manifeste chez quelques-uns, elle est contrebalancée par d'autres opinions plus radicales.

Dans le sixième essai sur « la position présente de la Critique de l'Ancien Testament », M. John E. McFadyen, parfaitement au courant des derniers travaux, passe en revue les discussions récentes sur la Loi, les Prophètes et les autres Livres; il insiste sur les nombreuses et perpétuelles divergences des critiques dans toutes les questions; mais il reconnaît, lui aussi, des résultats acquis pour toujours sur des points essentiels : « Nous pouvons regarder les quatre grandes sources d'où l'Hexateuque est sorti, et la date du Deutéronome (VII^e siècle) — découvertes antérieures à Wellhausen — comme un gain durable, que des recherches ultérieures modifieront peut-être dans le détail, mais ne semblent pas pouvoir un jour ruiner. » Il est bon de noter cela, pour ne point se bercer de l'espoir chimérique d'un retour de la critique aux anciennes positions conservatrices sur tous ces points.

L'étude érudite de M. H. R. Hall, conservateur des Antiquités égyptiennes et assyriennes du British Museum, est suivie d'un mélange chaotique de M. S. A. Cook, intitulé *The Religious Environment of Israel*. Dans le chapitre suivant, M. G. R. Driver, fils du savant hébraïsant S. R. Driver, expose sous une forme claire et méthodique, les caractères propres de la langue hébraïque considérée en elle-même et en vue de l'exégèse biblique. M. A. C. Welch, le même qui écrivit le petit volume sur les Psaumes signalé ci-dessus, donne une intéressante esquisse de l'histoire d'Israël, où il place l'exode au XV^e siècle, plutôt qu'au XIII^e. « Les méthodes de la Haute Critique » sont expliquées par M. T. H. Robinson pour la Loi, les Livres historiques et les Livres prophétiques; et appliquées par lui d'une façon concrète dans l'analyse détaillée de l'histoire de Joseph (*Gen.* 37 et suiv.).

Trois auteurs se sont partagé l'histoire de la religion israélite : M. W. F. Lofthouse en trace le tableau, de Moïse à Saül; M. Arthur S. Peake, de David au retour de l'exil; M. W. Emery Barnes, du retour de l'exil à la mort de Simon Macchabée. Qui connaît les ouvrages

de M. W. O. E. Oesterley lira volontiers les pages écrites ici sur « le Culte et le Rituel ». Dans l'essai sur « la Psychologie des Hébreux », M. H. Wheeler Robinson interprète des faits, étudie des termes et des formes de langage dont il importe à l'exégète de savoir le sens exact; il se prononce nettement contre la trichotomie. Les derniers chapitres ont pour sujet : « L'Influence de l'Ancien Testament sur le développement religieux de l'humanité » par R. H. Kennett ; puis, par le professeur juif I. Abrahams « l'Interprétation juive de l'Ancien Testament », dont l'intérêt n'a pas besoin d'être souligné; « la Valeur et l'Importance de l'A. T. par rapport au N. T. » par. G. H. Box, avec des remarques suggestives sur l'exégèse de Saint Paul.

Un index assez complet permet de revenir à cet ouvrage pour y retrouver beaucoup d'informations d'une utilité permanente ; on y reviendra d'autant plus volontiers qu'il est d'une fort belle exécution typographique, comme tout ce qui est imprimé « at the Clarendon Press, Oxford ».

8. — La religion de l'ancien Israël s'est développée dans une atmosphère de foi et de surnaturel, où l'esprit rationaliste moderne, hors de son élément, voit trouble et juge de travers.

M. Hans Duhm, entré dans la carrière exégétique à la suite de son père, Bernhard Duhm (le « génial » Duhm des critiques radicaux), a entrepris de traiter des *rapports de Dieu et de l'homme dans l'Ancien Testament*. Sans qu'il s'en doute, car il croit faire œuvre objective et réserver ses réflexions personnelles pour les dernières pages (préf. p. IV), toute son étude est une interprétation rationaliste des données bibliques. Il reste fidèle aux théories sur le prophétisme que son père, avant de lui donner le jour, avait déjà produites, en 1875. Il connaît bien mieux que les prophètes eux-mêmes la façon dont Dieu leur parlait, et il la réduit à un phénomène très naturel; il attribue aux prophètes la réprobation de tout culte extérieur (énormité réfutée cent fois). Pas plus que son père, il ne sait qui est le « Serviteur de Iahvé » ; mais il sait, comme lui, que la guérison miraculeuse d'Ezéchias appartient au domaine de la légende. Il adopte les « panthères » créées par son père dans un texte de Jérémie (4, 6); et, avec lui, il conserve, pour ce passage, l'hypothèse gratuite des « Scythes ». Tous deux sont convaincus que Jérémie était hostile à la réforme deutéronomique de Josias... Dans la préface, l'auteur reconnaît qu'il doit beaucoup à son père ; il espère toutefois que son apport personnel ne passera pas inaperçu.

9. — Une série de commentaires catholiques sur les livres de l'Ancien Testament est publiée à Bonn, par la maison P. Hanstein, sous la direction des professeurs Feldmann et Herkenne. Heureuse initiative! Comme le remarquait la *Nouvelle Revue Théologique*, à propos de cette publication : « Il n'est pas un professeur d'Ecriture Sainte qui, à la question suivante : « Indiquez-moi un livre catholique de haute vulgarisation, moderne et vraiment scientifique, sur telle ou telle question, sur tel ou tel livre de l'Ancien Testament » ne doive répondre cinq fois, dix fois par an : « Hélas! il n'y en a pas ». (Nov. 1926, p. 692).

Ces volumes s'adressent à tout catholique de langue allemande, assez cultivé pour s'intéresser à la lecture de la Bible. Ils se composent d'une introduction succincte sur la nature et la composition du livre inspiré, sur l'auteur, la doctrine, le texte et diverses questions de critique historique et littéraire. La traduction allemande vient ensuite, accompagnée d'un commentaire qui expose la suite du sens, et cherche à se faire lire aisément en écartant les explications érudites et les discussions de critique textuelle. Il y a là une lacune regrettable. Il ne suffit pas d'indiquer dans la version, par des caractères italiques ou autrement, les corrections conjecturales, même les mieux appuyées, que l'on a cru devoir faire au texte primitif : il faut les justifier pour ne pas laisser la porte ouverte à l'arbitraire. Or, c'est ce que le plan de l'ouvrage ne permettait pas : plusieurs des collaborateurs le remarquent dans leur préface et s'en excusent.

M. Paul Heinisch qui a débuté, dans cette collection, par le commentaire d'Ezéchiel, exprime nettement le regret de ne pouvoir établir, par des notes explicatives, les lectures choisies par lui, dans nombre de passages de ce livre dont le texte nous est parvenu très altéré.

Quoi qu'il en soit, M. Heinisch nous donne une traduction très soignée du texte d'Ezéchiel étudié consciencieusement. Il a trouvé le moyen de rédiger des notes instructives sous une forme commode et agréable. L'introduction traite de l'époque et du rôle d'Ezéchiel, explique les actions symboliques du prophète comme réellement accomplies (excepté **24**, 3 sqq.), sans en forcer le sens par une exégèse trop étroite. L'hypothèse de Klostermann qui, à l'aide de quelques textes mal interprétés, attribue à Ezéchiel des crises de catalepsie, est réfutée brièvement, mais solidement.

Il y aura grand profit à étudier les *Proverbes* dans la traduction

exacte et claire du P. Wiesmann. Elle dispenserait presque de tout commentaire, si le texte hébreu n'était parfois très concis ou même énigmatique. Un peu gêné par le programme qui s'imposait à lui, l'auteur a réduit les notes à leur plus simple expression. Rien sur **1, 17**, « in quo explicando, dit Rosenmüller, tot fere sunt sententiae, quot interpretum capita. » Sans entrer dans cette controverse, il aurait fallu montrer le sens du verset en connexion avec le contexte. De même pour **6, 26**. Probablement la même raison a fait omettre telle correction du texte hébreu, pas indispensable, il est vrai, mais suggérée par une excellente leçon de la Version des Septante (**7**, 6, 7; la 3e personne du féminin, au lieu de la première).

M. Alf. Schulz s'est fort bien rendu compte de la composition complexe du livre de *Josué*, en particulier dans les chapitres **3-9**. Au lieu de recourir à l'hypothèse de plusieurs documents exploités et fondus en un même récit, il préfère penser que le livre, composé en substance par Josué lui-même et des gens qui écrivaient sous sa direction, a été ensuite retravaillé par plusieurs scribes ou écrivains, qui ont ajouté des notes de diverse nature, notes parfois assez longues, comme **3**, 7-13; **4**, 9-14, 20-24, une part considérable du ch. **8**, sept ou huit versets du ch. **9**, etc. On ne nous dit pas si ces glossateurs et auteurs de notes complémentaires (lesquelles ne sont pas toujours en parfaite harmonie avec le contexte) étaient inspirés. Du point de vue de l'inspiration du livre, cette hypothèse paraît offrir plus de difficultés que celle des documents.

Même remarque pour le commentaire des *Juges* par le même auteur. M. Alf. Schulz n'admet pas que ce livre soit une compilation ou une combinaison d'anciens documents : la division d'Eissfeldt d'après les sources ne lui plaît pas, ni celle du P. Zapletal; il ne parle pas de celle du P. Lagrange; il croit que l'écrit primitif a reçu bon nombre d'additions plus ou moins considérables, dont plusieurs ont été insérées peut-être par l'auteur lui-même.

Comme on n'a retrouvé que les trois cinquièmes environ du texte hébreu de l'*Ecclésiastique*, M. A. Eberharter a préféré donner une traduction homogène en suivant la version grecque, qu'il corrige, au besoin, à l'aide de l'hébreu. Avec beaucoup de raison il reconnaît que dans cet écrit poétique les vers peuvent parfois se grouper de façon à former des strophes plus ou moins longues, marquées par le sens, et aussi par la *responsio*, l'*inclusio*, etc. (p. 10). Malheureusement, il n'a pas essayé d'établir cette division et n'a probablement pas connu celle

du P. Zenner, pour les ch. **24** et **38, 24-39, 10** (*Z. für Kath. Theologie*, 1897, p. 551-554, 567-574).

Quels que soient les mérites de sa traduction et de son commentaire de la *Sagesse*, il est fâcheux que M. Fr. Feldmann n'ait pas saisi la valeur et les preuves solides de la division strophique proposée par le P. Mariès dans la *Revue Biblique* en 1908; il n'en parle que pour l'écarter rapidement d'un revers de main. Aussi les coupes qu'il présente ne sont-elles pas toujours heureuses : il fait commencer la seconde section du livre à **6, 1**, tandis que **6, 1-11** se rattache manifestement à ce qui précède par l'idée de *jugement* : le jugement subi par les rois sera plus rigoureux que celui subi par les autres hommes. De plus la particule οὖν (**6, 1**) marque une conclusion, plutôt que le début d'un nouveau développement, comme Houbigant le remarquait : « Jam caput 6, quod tale initium habet : *Quare audite reges*, continuat similiter in illo *quare* id quod dictum est capite 5... » (*Praef. in lib. Sap.*).

M. Arthur Allgeier a interprété, dans cette même collection, *Kohéleth* (écrire plutôt *Qohéleth*), autrement dit, l'*Ecclésiaste*. Avec les récents commentateurs catholiques, il juge que l'ouvrage n'est pas de Salomon, et appartient à une époque beaucoup plus basse. On trouve renouvelée ici la tentative de couper en vers et en membres de vers de toutes dimensions le livre entier, même les parties écrites dans la prose la plus prosaïque. Pourtant M. Podechard a fait bonne justice de ces essais malheureux. Plantureux au début, le commentaire devient bientôt d'une maigreur décevante, par exemple pour **3, 21**, où une note de quatre ou cinq lignes soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout. La traduction de **7, 27** est tout à fait neuve et étrange.

Souhaitons la ferme continuation, le prompt achèvement, la diffusion large de cette collection, dont chaque volume affirme et souligne au-dessous du titre, en première page, l'autorisation archiépiscopale dont il est muni.

* * *

10. — La petite brochure de M. Walter Baumgartner sur le *Livre de Daniel* comprend quatre parties. 1. La composition du livre est placée au temps d'Antiochus Epiphane. 2. Les récits des ch. **1-6** sont expliqués comme des légendes indépendantes, qui ont été, un beau jour réunies en volume. 3. L'auteur interprète les visions des ch. **7-12** et s'attache à montrer que le quatrième empire n'est pas l'empire romain

(ce qui est admis aujourd'hui par beaucoup d'exégètes, même par des catholiques, tel le P. M. Becher, dans *Verbum Domini*, jul. 1924, p. 207). 4. Les expressions qui semblent annoncer la fin des temps, l'avenir messianique sont tout simplement des formules tirées des traditions apocalyptiques. M. Baumgartner est fidèle aux traditions de la critique rationaliste.

11. — Dans la collection « Judaïsme », dirigée par M. Couchoud, au milieu d'un assortiment étrange de productions juives, M. Loisy vient de publier *La Consolation d'Israël,* traduction des chapitres **40-55** du livre d'Isaïe. Une introduction de 37 pages explique l'objet et le caractère de ces poèmes, leur forme, leur mise en circulation par écrit. M. Loisy identifie le « Serviteur de Iahvé » avec Israël, en simplifiant habilement les difficultés ; mais, pour **53**, 1-9, il adopte l'exégèse invraisemblable préconisée surtout par Budde : *les peuples païens confessent humblement leurs égarements devant Israël innocent* (!) *qui expie à leur place* (!!) ; on corrige dans ce sens **53**, 8, en lisant : « et pour nos péchés, il est frappé à mort » ; une note reconnaît que le texte porte « pour le péché de mon peuple ».

A la fin de l'introduction, une note avertit qu' « on a généralement suivi, dans la présente traduction, la distribution des poèmes et des strophes adoptée par Condamin » (« établie » serait plus juste que « adoptée »). Ainsi les divisions, faites d'après le sens, ont paru exactes ; mais il est difficile de les accepter sans tenir compte de la symétrie constante qui en résulte dans la structure des strophes et des poèmes, exposée dans *le Livre d'Isaïe*, p. 231-239 et *Revue Biblique* 1908, p. 170-178, reconnue juste par plusieurs auteurs qui ont pris la peine de l'étudier sérieusement. Si M. Loisy n'admet pas la transposition des strophes **42**, 1-9, c'est qu' « elles sont très bien à cette place, si on veut les entendre du Serviteur-Israël... » (p. 41).

***

12. — L'histoire de tous les peuples de l'antiquité, mais d'une façon très spéciale celle de l'Egypte, est une histoire religieuse ; elle n'est même guère que cela, si l'on considère surtout, comme M. A. Moret dans *Le Nil et la Civilisation Egyptienne*, la vie intime du peuple, l'évolution des institutions, le progrès de la civilisation, en un mot, la marche des conquêtes de l'esprit, bien autrement intéressante que le tableau des guerres et du développement matériel des empires.

Laissant de côté l'époque préhistorique, étudiée dans un autre volume, le savant professeur du Collège de France décrit ici le pays du Nil, l'organisation sociale de ses habitants depuis les premiers temps historiques ; d'abord les clans et les nomes, puis les anciennes dynasties royales, représentées dans la tradition comme divines. Osiris, dieu de la végétation et du Nil, reconnu roi par l'Egypte entière, transmet sa « fonction » à son fils Horus. « L'institution royale se rattache directement aux règnes d'Osiris et d'Horus. » Le premier titre que porteront les pharaons depuis la monarchie thinite jusqu'aux Ptolémées, sera un titre d'Horus, auquel se joindra bientôt un titre de Râ, dieu-soleil, qui les désignera comme descendants et incarnations de ces divinités. « Prêtre, guerrier, juge, le roi agit en s'inspirant de Râ, son modèle. » Comme Râ, pourvu abondamment des choses nécessaires à la vie, il était, selon la formule des vieux monuments, « le maître de cinq repas » par jour ; « son eau était du vin ». A sa mort, toujours roi et dieu, il commençait une existence nouvelle. Jusque vers 2 500 avant J.-C., il est seul à jouir de ce privilège, comme il est le seul à posséder les droits religieux, seul qui ait qualité pour parler aux dieux. Vers la fin de l'empire memphite, de 2 500 à 2 360, les prêtres et les nobles se sont créé « une situation privilégiée, auprès du roi, dans cette vie et après la mort. »

M. Moret met en pleine lumière un fait capital dont l'importance a été trop longtemps méconnue : « l'accession de la plèbe aux droits religieux », qui « change définitivement le statut social de l'Egypte. » « Depuis la XII^e^ dynastie, les morts de n'importe quelle catégorie sociale sont momifiés comme l'était le roi, sur le modèle d'Osiris... » Cette transformation sociale est, aux yeux du savant égyptologue, « la plus grande que l'histoire de l'Egypte nous ait révélée ».

L'auteur montre ensuite les Pharaons en lutte avec les mercenaires et les prêtres ; il raconte en quelques pages d'un vif intérêt la révolution religieuse appelée « l'hérésie » d'Ikhounaton. La troisième partie de l'ouvrage expose les manifestations de la vie intellectuelle dans la religion, la morale, les arts, les sciences, la littérature.

Malgré la masse de faits et d'idées qu'il contient, ce livre est d'une lecture agréable : on avance sans fatigue sur une belle route unie, à peine arrêté de temps à autre par de petits accidents de terrain typographique, une lettre qui çà et là n'a pas marqué, soit faute d'atteindre le niveau requis, soit par incompatibilité d'humeur avec un papier trop rugueux.

13. — Ce déficit matériel sera plus sensible par contraste, si l'on jette les yeux sur le magnifique volume intitulé *Autour de la Pierre de Rosette*, par Camille Lagier, luxueusement édité par la « Fondation Egyptologique Reine Elisabeth », Bruxelles. On connaît *l'Egypte Monumentale et Pittoresque* et *A Travers la Haute-Egypte* du même auteur. Ici, en un style vivant et limpide, il raconte la trouvaille de la pierre de Rosette, l'histoire du déchiffrement des hiéroglyphes, les découvertes géniales de Jean-François Champollion, les travaux gigantesques de ce fondateur de l'égyptologie, les oppositions mesquines ou acharnées qu'il eut à subir de la part de divers savants adversaires ou rivaux. Onze planches illustrent cet ouvrage splendidement imprimé.

ALBERT CONDAMIN, S. J.

Lyon, 14 juin 1927.

Chronique d'histoire des origines chrétiennes

Sommaire : Saint Irénée. — Clément d'Alexandrie — Origène. — Eusèbe. — Saint Athanase et saint Hilaire. — Saint Ambroise. — Saint Augustin. — Saint Basile. — Pacatus. — Les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. — Saint Amand. — La liturgie eucharistique. — Un arménisant : F. C. Conybeare.

I. Le professeur N. Bonwetsch avait formé le projet de composer un ouvrage sur la théologie occidentale aux environs de l'an 200. Saint Irénée, saint Hippolyte et Tertullien devaient constituer les trois panneaux de ce vaste triptyque. Le bon travailleur est mort avant d'avoir réalisé complètement son dessein : seules, les pages consacrées à saint Irénée ont été rédigées par lui et ont pu être publiées. Elles constituent une contribution des plus importantes à l'étude de la théologie de l'évêque de Lyon[1].

L'introduction est remplie par une analyse des principaux travaux qui se sont déjà occupés de la théologie d'Irénée. Comme il convient, les Allemands tiennent la place d'honneur dans cette énumération : on regrette que l'auteur n'ait pas connu et utilisé les nombreux articles que M. A. d'Alès a déjà fait paraître dans les *Recherches de Science Religieuse* sur ce sujet. Le but d'une telle analyse n'est pas seulement de fournir au chercheur des indications bibliographiques ; il est bien plutôt de marquer la tâche qui reste encore à faire et de préciser l'orientation à suivre. On ne peut qu'approuver les déclarations de B. sur la pensée irénéenne : « Irénée ne veut pas présenter une théologie originale. Il travaille

1. G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus* (*Beiläge zur Förderung christlicher Theologie*, zweite Reihe, t. IX) ; in-8° de viii-163 pp., Gütershoh, 1925.

essentiellement avec le bien qu'il a reçu. De là ses appels fréquents aux anciens qui, avant lui, ont vécu dans l'Eglise. Ce n'est que par suite de sa connaissance plus approfondie de la doctrine hérétique qu'il se croit capable d'apprendre à l'ami auquel il dédie l'*Adversus Haereses* quelque chose de nouveau ; dans l'*Epideixis*, il veut simplement exposer la doctrine ecclésiastique, l'enseignement des anciens, des disciples, des apôtres.... Ce n'est pas dans un système unifié, mais par une compréhension unifiée du christianisme qu'il a réfuté la gnose dans l'*Adv. Haeres.* et présenté l'ensemble de la connaissance chrétienne... L'*Epideixis* montre également qu'Irénée n'a pas puisé à une spéculation quelconque, mais, guidé par l'Ecriture, à l'histoire du salut, et que pour lui il ne s'agit pas d'une théologie, mais du contenu même de sa foi (p. 28, 30). »

En entendant Irénée, c'est donc toute l'Eglise chrétienne de la fin du IIe siècle que l'on entendra. B. recueille successivement son témoignage sur la vérité chrétienne et les sources de sa connaissance ; sur Dieu, sur l'homme, sur la rédemption accomplie par l'Homme-Dieu, sur l'Eglise, sur la vie chrétienne, sur la consommation du salut. Il multiplie les citations et garde constamment le contact le plus étroit avec le texte du saint docteur. Notons seulement quelques-unes de ses constatations : « Irénée rejette les spéculations philosophiques sur les relations du Fils avec le Père et se concentre sur Dieu révélé dans le Christ. Sa pensée centrale est celle qu'exprimait déjà saint Ignace, *Magn.*, 8, 2. Malgré la distance qui sépare Irénée, théologien de haute culture, et l'évêque de Rome Zéphyrin, naïf et illettré d'après Hippolyte, Irénée partage le sentiment religieux fondamental de ce dernier (p. 62). » « Dans l'ensemble de la théologie d'Irénée, la croix du Christ, et par suite sa résurrection n'occupent pas la position centrale. On cherche vainement chez Irénée la théorie du salut exprimée par Gal, III, 13 ; II Cor., V, 19 et suiv. ; Rom., VIII, 34 (p. 113). »

Sans doute un certain nombre des explications de B. ne sauraient être acceptées telles quelles. Il écrit par exemple : « Ce n'est pas une organisation précise de l'Eglise qui décide sur son caractère apostolique, mais la conservation fidèle du magistère ecclésiastique. Différentes organisations dans l'Eglise ne détruisent pas son unité. Bien plus, Irénée a insisté contre l'évêque Victor de Rome sur cette idée : la différence des jeûnes fortifie l'unité de la foi. Ainsi n'a-t-il pas redouté la contradiction contre l'évêque romain.

Parce qu'il croyait vivre à la fin du monde, Irénée ne s'est pas posé la question de savoir si la succession des évêques des Eglises apostoliques assurait pour toute la suite des temps la vérité (p. 125). » On sent ici percer le préjugé confessionnel et l'instinctive défiance du protestant contre le catholicisme de saint Irénée.

Cependant, on doit noter que B. reconnaît toute son importance au fameux passage sur la primauté romaine, et qu'il n'en minimise pas la valeur. Il ne se contente pas de rappeler (p. 120, n. 1) la longue série des interprétations que l'on a données de ce passage. Il explique que, suivant Irénée, il y a nécessité pour toute Eglise de se mettre d'accord avec l'Eglise de Rome à cause de la prééminence de son origine, et c'est une explication des plus acceptables pour nous.

Somme toute, l'étude de B. se recommande à l'attention des historiens de l'Eglise ancienne par son sérieux, par la sympathie qu'elle témoigne pour Irénée, par la sagesse de ses opinions. Puisqu'elle est la dernière œuvre d'un homme qui a consacré le meilleur de sa longue vie à l'histoire des origines chrétiennes, ajoutons qu'on ne pouvait souhaiter un testament plus noble et plus digne : le témoignage rendu par un de nos frères séparés au théologien de l'Eglise mérite d'être souligné.

II. C'est également à saint Irénée que s'est intéressé M. L. Spikowski, prêtre du diocèse de Posnan, dans la thèse pour le doctorat en théologie qu'il a récemment soutenue devant la Faculté de Strasbourg. Il ne s'agit plus d'ailleurs d'une étude d'ensemble, mais d'un travail sur *la doctrine de l'Eglise dans saint Irénée*[1]. Un singulier hasard rapproche ainsi un vétéran de l'histoire ecclésiastique et un débutant, épris tous deux d'admiration pour l'évêque de Lyon.

La thèse de S. est un bon travail, soigné et attentif, dans lequel il ne faut d'ailleurs rien chercher de très neuf. L'auteur connaît bien le texte de saint Irénée ; il a lu les ouvrages principaux qui l'ont étudié. Avec cela, il fait une œuvre sérieuse et attentive. De temps à autre, quelques affirmations surprennent un peu : « A l'exception du marcionisme, la gnose fut plutôt un mouvement spéculatif dans les cadres de l'Eglise établie (p. 1). » Le mot plutôt sauve tout, mais la gnose a été regardée comme une hé-

1. Ladislas Spikowski, *La doctrine de l'Eglise dans saint Irénée*, in-8° de xvi-161 pp., Strasbourg, 1926.

résie dès ses origines. Pour saint Irénée, « l'Eglise universelle, ce sont les fidèles partout (p. 5). » Le texte n'est pas cité ; mais, selon la référence, il s'agit du passage : « onnem ecclesiam, hoc est eos qui sont undique fidèles », dans lequel *omnem* n'a sûrement pas le sens de *totam*. Ailleurs, il est question « du gnosticisme dont l'origine ne remontait pas très loin (p 32). » Ici encore, la formule pas très loin excuse bien des choses : quelle est sa vraie portée ? Après avoir parlé de Simon le magicien, S. écrit: « On peut admettre, sans s'éloigner de la vérité que tous les autres (docteurs gnostiques) énonçaient aussi des prétentions à une mission extraordinaire qu'ils tenaient d'en haut (p. 47). » Qu'en sait-il ? Il fixe l'inauguration du montanisme « vers la même époque » (p. 52) et parle des caractères qui en firent « plus tard » un danger (p. 57) ; des précisions chronologiques seraient les bienvenues. Vétilles que tout cela : aussi bien ne sont-elles signalées ici que pour rappeler aux jeunes les exigences d'une méthode strictement scientifique. Nous avons, plus que jamais, besoin de bons travailleurs : ne permettons pas à ceux qui veulent servir l'Eglise par la science d'imiter les fantaisies exégétiques ou historiques de tant de collaborateurs de la collection *Christianisme*. M. S. s'en garde bien d'ailleurs, et ce n'est plus à lui que s'adressent ces remarques hargneuses.

Comme on peut s'y attendre, la plus grande attention est accordée par S. au texte relatif à la primauté romaine. Son étude (p. 77-92) est sérieuse. Elle pourrait encore gagner en précision. Le sens exact de *convenire* par exemple n'est pas discuté. Rien non plus sur le second « *ab his qui sunt undique.* » Il est dommage que S. n'ait pas connu l'explication ingénieuse qu'en propose G. La Piana, dans un très intéressant article de *The Harvard Theological Review*[1] : suivant cet auteur, les mots en question pourraient être entendus en se rapportant au caractère composite de la communauté romaine, où tant de groupes variés représentaient les diverses traditions catholiques, d'accord cependant sur tous les points essentiels.

Les théologiens de l'Eglise liront avec intérêt l'étude de S. Ils y trouveront groupés, comme ils ne l'avaient pas encore été, les textes de saint Irénée sur l'Eglise, et mesureront mieux l'impor-

1. G. La Piana, *The roman church at the end of the second century* dans *The Harvard theological Review*, t. XVIII, 1925, p. 253, n.

tance du témoignage de l'évêque de Lyon[1]. Les dernières pages du livre de S. sont précisément consacrées à mesurer cette importance et à replacer ce témoignage dans son cadre historique. Elles sont parmi les meilleures et les plus profitables de son travail.

III. *Clément d'Alexandrie* avait sa place tout indiquée dans la collection des moralistes chrétiens que dirige M. Baudin[2]. Toute l'œuvre du vieux maître d'Alexandrie est orientée vers des préoccupations de vie pratique. Qu'il écrive le *Protreptique* pour amener les païens à la vérité, et le *Pédagogue* pour enseigner les grands devoirs de la conduite chrétienne, qu'il prêche aux nouveaux baptisés ou aux riches inquiets de leur salut : qu'arrivé enfin au soir de sa longue vie, il rédige, dans le laisser aller d'une pensée libre de contrainte, ses souvenirs et ses notes groupés sous le nom de *Stromates*, il essaie sans cesse d'amener ses auditeurs et ses lecteurs à une perfection plus grande. Ce qui plaît en lui, c'est la simplicité, la franchise, la confiance, et pour tout dire, l'optimisme le plus entier. Clément représente une des plus belles époques de la pensée chrétienne ; et il est lui-même un des maîtres les plus attachants que l'on puisse rencontrer. Avec le même enthousiasme, il entre dans le détail de la vie quotidienne, parle de la chaussure, du costume, de la barbe et de la chevelure, et il s'élève aux grands principes qui sont au point de départ de la perfection. Tout naturellement, on peut diviser en trois chapitres essentiels, l'exposé de sa prédication morale, bien qu'il eût regretté lui-même cette ordonnance trop didactique au gré de sa fantaisie : les principes généraux, la vie chrétienne, la perfection gnostique. En groupant ainsi les fragments essentiels du grand docteur, j'ai essayé de ne pas trop trahir sa pensée.

IV. Origène demeure le grand théologien de l'Eglise anténicéenne, malgré ses lacunes et ses erreurs. Nul, avant lui, n'avait poussé aussi loin l'effort de réflexion sur les réalités de la révélation divine ; et sur bien des points il a donné des formules auxquelles les siècles suivants ont très peu ajouté. La théologie de la grâce en particulier lui est grandement redevable : s'il ne l'a nulle part

1. Les pages 65-69, consacrées aux presbytres restent obscures, malgré les efforts de S. Il est difficile de trouver dans l'*Adversus Haereses* une claire mention des prêtres subordonnés aux évêques. Saint Ignace d'Antioche était beaucoup plus affirmatif sur ce point, et il eût fallu le rappeler.

2. Gustave Bardy, *Clément d'Alexandrie* (Les moralistes chrétiens) ; in-16 de 319 pp., Paris, J. Gabalda, 1926.

exposée de façon systématique, il a eu l'occasion, dans le commentaire de l'Epître aux Romains, de l'étudier de très près ; et le P. C. Verfaillie a rendu un bon service aux travailleurs en préparant une thèse de doctorat en théologie sur la *doctrine de la justification dans Origène* d'après ce commentaire[1].

Nous n'avons plus, il est vrai, à l'exception de quelques fragments grecs, le texte authentique d'Origène. Force nous est de recourir à la traduction de Rufin ; et Rufin avoue lui-même qu'il a pris certaines libertés avec l'original. Cependant, la comparaison de la version latine et des fragments grecs n'est pas défavorable au traducteur, qui a bien rendu la pensée du maître. Telle est la conclusion de M. V. (p. 13-20) ; et il aurait pu ajouter que les fragments grecs ne méritent pas toujours une pleine confiance car les caténistes qui les ont recueillis ont souvent abrégé, corrigé, compilé[2], si bien que les divergences relevées entre eux et la traduction ne doivent pas nécessairement être interprétés au détriment de cette dernière.

Après une introduction critique sur l'histoire et la valeur du commentaire d'Origène, V. examine successivement l'état de l'humanité par rapport au péché et à la grâce (chap. I), les économies du salut : loi naturelle, loi mosaïque, œuvre rédemptrice accomplie par le Christ (chap. II) ; les agents immédiats de la justification (chap. III) ; la part de l'homme dans la justification : la foi et les œuvres (chap. IV) ; la grâce et l'activité humaine (chap. V) ; la nature de la justification : rémission des péchés, sanctification et mérite (chap. VI). La construction de ce plan est classique ; elle suit d'ailleurs de près l'ordre du commentaire, si tant est que cet ordre puisse être suivi, parmi les répétitions et les diversions d'Origène. La conclusion est favorable au maître d'Alexandrie : « Un seul point de sa pensée reste obscur . celui des rapports de la grâce et de la liberté, où il n'a peut-être pas suffisamment aperçu que toute l'initiative doit revenir à Dieu. Ceci tient à l'état de la théologie de la grâce en son temps, mais aussi à la préoccupation peut-être excessive, qu'il a toujours manifestée de sauvegarder le fait de la liberté de l'homme. On a parfois été sévère plus que de

1. Camille Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène, d'après son commentaire de l'Epître aux Romains*, in-8° de 124 pp., Strasbourg, 1926.
2. On verra à ce sujet les remarques très justes et les exemples très caractéristiques rappelés par R. Devreesse, *Notes sur les chaînes grecques de saint Jean*, dans *Revue Biblique*, 1927, p. 195-215.

raison pour cette lacune. Quoi qu'il en soit, elle ne saurait empêcher de reconnaître que, sur tous les points fondamentaux, Origène est un précieux témoin et un interprète souvent très heureux de la foi de l'ancienne Eglise en matière de justification (p. 119). »

Peut-être cette conclusion est-elle trop optimiste, et l'ensemble de l'ouvrage témoigne d'une tendance à expliquer dans le sens le plus orthodoxe les textes d'Origène. Mais on sait que la pensée du grand docteur n'est pas toujours claire et que souvent elle s'exprime sous forme d'hypothèses hardies beaucoup plutôt que sous forme d'affirmations définies. On sait également que cette pensée, très vivante et très souple, a varié et que le commentaire sur la lettre aux Romains représente un de ses derniers états. Le livre de V. aidera à mieux comprendre ce commentaire, et tout le monde en sera reconnaissant à l'auteur.

V. La collection des Pères grecs, publiée par l'Académie de Berlin, continue lentement à paraître. Les éditeurs ne manquent pas d'accuser le malheur des temps, et ils n'ont pas tort, bien que parfois leurs réclamations prennent un tour belliqueux et rancunier qui ne convient guère à des érudits.

Le dernier volume paru est consacré à la *Chronique* d'Eusèbe traduite par saint Jérôme. Le texte même de la Chronique latine avait été publié dès 1913. Voici maintenant, après treize ans d'intervalle, que M. R. Helm donne l'introduction critique, les variantes des manuscrits et l'apparat historique du texte de saint Jérôme[1]. Tout cela forme un énorme volume de notes et de références, dont chaque page est divisée en deux colonnes, l'une pour les variantes du texte, l'autre pour l'indication des sources et des passages parallèles. Le tout est autographié, par raison d'économie, explique-t-on ; ce qu'on ne peut s'empêcher de regretter, car la lisibilité est assurément moins grande.

Dans l'intervalle des deux volumes de Helm a paru une édition de la même chronique par J. K. Forteringham. Naturellement on est tenté de comparer les mérites respectifs de l'édition anglaise et de l'édition allemande, celle-là plus maniable, plus claire, plus aérée, celle-ci plus bourrée de références, et où le travailleur trouvera plus de renseignements à condition de prendre la peine de les

1. Eusebius Werke; VII ter Band, *Die Chronik des Hieronymus*, hregg. von R. Helm; 2 ter Teil, Lesarten der Handschriften und quellenkritischer Apparat zur Chronik; gr. in-8° des XLVIII-778 pp., Leipzig, J. C. Hinrichs, 1926.

chercher. Ce qu'il y a de sûr, c'est que nous avons désormais à notre disposition un texte aussi bon qu'on peut l'obtenir de la Chronique de saint Jérôme ; mais cela ne veut pas dire encore que ce texte soit parfait ; et la faute en est à la qualité insuffisante des manuscrits conservés.

VI. L'étude que vient de publier M. le professeur J. Lebon, à propos d'*une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*[1], est un véritable modèle de discussion précise ; elle est à donner en exemple non seulement aux débutants en quête de méthodes de recherches, mais aux travailleurs, exercés eux-mêmes, qui trop souvent ne s'inquiètent guère de la composition et placent leurs lecteurs en face d'énigmes indéchiffrables.

« La théologie enseigne, comme une doctrine certaine et traditionnelle, que la mort du Christ n'a interrompu l'union ni de son corps, ni de son âme, à la personne du Verbe. Sans nier ou révoquer en doute cette thèse, on peut se demander si elle a toujours été également tenue par tous les docteurs chrétiens (p. 5). » Ainsi est fixée la question, et tout de suite on voit clairement où l'on veut en venir. L. commence par rappeler quelques témoignages qui affirment le fait de la séparation ; puis il marque sa volonté d'examiner seulement la position de saint Athanase et de saint Hilaire.

S'il borne ainsi son enquête, c'est sans doute parce que les docteurs interrogés sont parmi les plus grands de l'Eglise ancienne ; c'est aussi parce que sur l'un et sur l'autre, il a des faits nouveaux à apporter. Ce qu'il dit de saint Athanase est particulièrement important : l'examen d'un texte encore inédit du *De incarnatione*, la composition du soi-disant *Sermo maior de fide ;* les plus anciennes attestations du *Contra Apollinarem ;* sur tous ces points, L. renouvelle en quelque manière l'histoire littéraire de saint Athanase, et montre par un exemple des plus heureusement choisis tout le travail que doit encore fournir la critique pour éditer convenablement les textes mêmes qui semblent les mieux connus.

A propos de saint Hilaire, le renouvellement est moins considérable. Ici, L. se trouve en face d'un prince de la science, Dom P. Coustant ; et c'est surtout à l'étude de son interprétation des textes

1. J. Lebon, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort;* Extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXIII, 1927.

d'Hilaire qu'il s'en prend. Il prouve que le savant éditeur s'est laissé retenir sur la voie des explications rigoureuses par des timidités injustifiées, et il s'établit contre lui le vrai sens des passages allégués de l'évêque de Poitiers.

La conclusion de L. n'est pas à négliger : « Si l'on veut porter un jugement objectif et vrai sur la doctrine de ces anciens auteurs, il importe de tenir compte de certaines circonstances, dans lesquelles elle s'élabore et s'expose. Sur les points auxquels l'hérésie ne s'attaque pas encore directement, la théologie vit dans la confiance et la sécurité de la possession tranquille. La doctrine traditionnelle ne recourt pas encore à la spéculation pour éclairer des détails jusqu'alors peu considérés ou dégager des conclusions moins remarquées (p. 236). » Toutes ces remarques sont utiles à méditer, et chaque travailleur en doit faire son profit.

VII. *La latinité des lettres de saint Ambroise*, tel est le sujet que Sœur Miriam Annunciata Adams a choisi pour sa thèse de doctorat en philosophie devant l'Université catholique d'Amérique[1]. Ces religieuses américaines, qui traitent avec élégance les problèmes les plus complexes de la philologie grecque ou latine, ont pour nous quelque chose de stupéfiant. Avant celle de Sœur Adams, avaient déjà paru les thèses de Sœur M. C. Colbert sur la syntaxe du *De civitate Dei* de saint Augustin ; de Sœur W. Parsons sur le vocabulaire et la rhétorique des letres de saint Augustin ; de Sœur I. Barry sur les qualités oratoires de saint Augustin dans les *Sermones ad populum;* de Sœur M. D. Mannix sur le *De obitu Theodosi* de saint Ambroise; de Sœur M. F. Barry sur le vocabulaire des œuvres morales et ascétiques de saint Ambroise; de Sœur A. C. Way sur la langue et le style des lettres de saint Basile ; de Sœur M. R. Arts sur la syntaxe des *Confessions* de saint Augustin. Les femmes excellent, semble-t-il, dans ce genre de travaux philologiques, qui demandent beaucoup de soin et de minutie, un exact calcul des faits examinés, une attention soutenue aux détails ; et comme ces travaux sont utiles, il est bon qu'ils soient faits avec toute la patience qu'ils réclament.

Sans doute la plupart des hommes apprendront avec quelque indifférence que dans les letres de saint Ambroise, il y a environ

1. Sister Miriam Annunciata Adams, *The latinity of the letters of Saint Ambrose;* in-8° de xviii-140 pp. (The Catholic University of America, Patristic Studies, t. XII), Washington, 1927.

159 exemples de *quod, quia, et quoniam*, employés à la place de l'infinitif classique, que saint Ambroise lui-même écrit environ 700 fois. Ils ne seront pas plus émus de savoir que *quod* est employé 17 fois avec l'indicatif et 88 fois avec le subjonctif, tandis que *quia* est suivi 35 fois de l'indicatif et 12 fois seulement du subjonctif, et si par hasard ils s'intéressent à la longue liste des figures de rhétorique usitées par saint Ambroise : métaphore, comparaison, métonymie, pléonasme, épanaphore, antistrophe, anastrophe, anadiplose, cycle, paranomase, polyptote, parachèse, asyndète, prosopopée, épidiorthose, j'en passe et des meilleures, ce sera surtout pour s'étonner que des manières assez simples de parler ou d'écrire se cachent sous des noms aussi savamment compliqués.

L'ouvrage de Sœur Adams se divise naturellement en deux parties : la syntaxe et le style ; et c'est la première qui est la plus développée. L'auteur conclut ses recherches en déclarant que la base du latin de saint Ambroise, tel que nous le font connaître ses lettres est la langue de la période classique. Toutefois cette langue se trouve ici modifiée sous diverses influences dont la principale est celle du parler populaire. C'est surtout au latin vulgaire que sont dues les modifications présentées dans la syntaxe des cas, des modes ou des temps verbaux, et aussi les transformations, assez minimes d'ailleurs, du vocabulaire : Sœur Adams relève comme la contribution de saint Ambroise au lexique des mots nouveaux vingt-huit substantifs, dix adjectifs, cinq adverbes et huit verbes. Encore les spécialistes réduiront-ils peut-être encore les chiffres de cette statistique.

On ne peut s'empêcher de se demander s'il était vraiment nécessaire d'étudier à part les lettres de saint Ambroise. Sœur Adams reconnaît que ses conclusions rejoignent celles auxquelles était arrivée Sœur Barry pour le vocabulaire des œuvres morales et ascétiques. Sans doute aurons-nous quelque jour des travaux analogues pour les homélies, pour les traités doctrinaux, etc... Il y faudra presque un rayon de bibliothèque pour loger les études sur la seule langue de saint Ambroise ; et les latinistes seront débordés quand ils s'efforceront de connaître la langue de l'âge patristique. Les études de détail sont indispensables : est-il également indispensable de les pousser aussi loin, et une seule travailleuse n'aurait-elle pas pu venir à bout du style et du vocabulaire de l'évêque de Milan ? Je pose la question avec crainte et tremblement : les philologues me

pardonneront-ils de l'avoir seulement posée ? Je ne puis que leur promettre un plein consentement à leur verdict, quel qu'il soit[1].

VIII. A côté du livre de Sœur Barry, il convient de placer celui de Sœur Mary Raphael Arts, sur la *Syntaxe des Confessions de saint Augustin*[2], dont nous avons déjà mentionné le titre.

Cet ouvrage était désiré. M. de Labriolle remarquait naguère que la langue de saint Augustin avait été fort peu étudiée et qu'une telle lacune était particulièrement regrettable pour les *Confessions*[3]. Sœur Arts a donc satisfait à l'un des besoins les plus profondément ressentis par les érudits en consacrant tous ses soins à l'étude linguistique des *Confessions*. A vrai dire, elle s'est bornée à la syntaxe sans rien dire du vocabulaire ; il est probable que le vocabulaire fera, de son côté, l'objet d'une étude séparée.

La conclusion de son travail mérite d'être citée : « L'ensemble des particularités non classiques de la syntaxe des Confessions de saint Augustin montre une conformité générale avec les résultats obtenus dans des études semblables pour les autres œuvres du saint. Beaucoup de ces particularités apparaissent comme des exceptions dans le latin classique lui-même, et ne sont pas plus fréquentes dans les Confessions d'Augustin. Il y a cependant quelques points, par où saint Augustin se découvre comme un écrivain de son temps, par exemple l'usage du génitif, la confusion des verbes transitifs et intransitifs, l'emploi étendu des prépositions, la confusion du pronom et de l'article. Cependant, si l'on prend pour terme de comparaison la syntaxe des écrivains représentatifs de l'âge d'argent, comme Tacite, plutôt que celle des auteurs de l'âge d'or, et surtout de Cicéron, nous trouvons très peu de différence avec Augustin, et cette différence est due pour la plus grande partie à l'influence directe de l'Ecriture Sainte. Augustin n'a rien ou presque

1. On ne saurait trop admirer la présentation de l'étude de Sœur Adams. Tout y est à peu près irréprochable, depuis la table des matières et la bibliographie qui ornent le volume, jusqu'aux précieux *Indices verborum et rerum* qui le terminent. Tout y est merveilleusement disposé pour faciliter les recherches, ce dont les travailleurs seront très reconnaissants à l'auteur, et aussi à l'éditeur de la collection, le professeur Roy J. Deferrari. J'ai reçu trop tard pour en parler dans cette chronique, l'édition commentée du *De Nabuthae* de saint Ambroise, qui vient de paraître dans la même collection. Qu'il me suffise aujourd'hui d'en signaler l'intérêt.

2. Sister Mary Raphael Arts, *The syntax of the Confessions of Saint Augustin*, in-8° de xvi-135 pp. (The catholic University of America, Patristic Studies, t. XIV), Washington, 1927.

3. P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2e édit., Paris, 1924, p. 739.

rien de ce que nous entendons strictement par l'expression de latin vulgaire. De cette étude nous pouvons conclure avec confiance: saint Augustin se conforme aux exigences classiques, plus qu'aucun autre écrivain de la même période (p. 126-127). »

Cette conclusion n'est pas sans importance. Il a été si longtemps de mode de dénigrer la langue des auteurs chrétiens, sans la connaître d'ailleurs, qu'il est bon d'entendre quelqu'un, qui la connaît, lui rendre un bon témoignage. Nous ne pouvons ici suivre Sœur Arts dans le détail de sa démonstration, qui examine l'une après l'autre les diverses parties du discours et étudie ensuite la syntaxe des propositions, selon l'ordonnance généralement admise. Du moins fallait-il rappeler les résultats auxquels elle arrive, et qui semblent en effet très solidement prouvés.

IX. Le Rév. J. P. Christopher a publié dans l'admirable collection des *Patristic Studies*, qu'édite avec tant de soin l'Université catholique de Washington, une édition avec traduction et commentaire du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin[1].

L'entreprise était des plus opportunes. Peu de livres ont joué depuis l'antiquité un rôle plus considérable, que le *De catechizandis rudibus*. Si ce n'est pas notre plus ancien catéchisme — la *Demonstratio* de saint Irénée aurait plus de droits à ce titre, — c'est du moins notre plus ancien traité de catéchétique, et les remarques fines ou profondes dont il est plein gardent aujourd'hui toute leur valeur. D'ailleurs, le traité de saint Augustin est assez court pour pouvoir être étudié dans toute son ampleur : son texte fournit une admirable occasion à toutes sortes de remarques historiques, grammaticales, exégétiques, etc. On n'a aucune peine à comprendre que le si dévoué professeur Roy J. Deferrari en ait proposé l'examen à l'un de ses étudiants en quête d'un sujet de thèse pour le doctorat.

Si nous ne nous laissons pas éblouir par l'aspect extérieur du volume, où tout est splendide, impression et papier, nous sommes pourtant obligés d'avouer que la réalisation est quelque peu décevante. La lecture du texte de saint Augustin nous cause un premier regret. M .C. indique en passant, au cours de la bibliographie (p. XIV), qu'il suit le texte édité par Krüger, lequel est lui-

1. S. Aurelii Augustini, Hipponiensis episcopi *De catechizandis rudibus liber unus*, translated with a introduction and Commentary, by Joseph Patrick Christopher; in-8° de xxi-367 pp. (The catholic University of America, Patristic Studies, t. VIII); Washington, 1926.

même une réimpression du texte bénédictin, et nous savons bien que l'on peut se fier à l'admirable érudition des Bénédictins. Mais nous aimerions tout de même avoir quelques renseignements sur la tradition manuscrite, et aussi un apparatus qui relève au moins les variantes des principaux codices. Si M. C. ne pouvait donner l'édition définitive du *De catechizandis rudibus*, qui fait encore défaut, il aurait dû étudier les manuscrits les plus autorisés : il ne lui aurait pas été très difficile, semble-t-il, de satisfaire par là une curiosité des plus légitimes.

L'effort principal de M. C. a porté sur le commentaire : ce commentaire est surtout grammatical et philologique. Il révèle beaucoup de soins minutieux, un gros effort pour ne laisser aucun mot sans explication, et douze pages de notes additionnelles, qui utilisent sans le dire des articles parus en 1926, montrent la préoccupation qu'a eue l'auteur de tout savoir et de tout dire. Peut-être y a-t-il quelque naïveté dans cette préoccupation : sommes-nous bien renseignés lorsque nous apprenons, sans plus, que tel mot est employé dans son sens ecclésiastique, p. ex. *evangelium*, p. 141 ; *iustorum, tentationes* et *scandala*, p. 167 ; *catholicum*, p. 177 ; *haeresim*, p. 178 ; *angeli*, p. 208, etc. ? Est-il même nécessaire de répéter une note identique à propos du même mot employé plusieurs fois, p. ex. *doctrina salutari*, p. 180 et 202 ; *nativitatem Domini*, p. 254 et 256 ? Est-il surtout indispensable de dire tout ce qu'on sait au sujet d'un mot ou d'une expression de saint Augustin, même les remarques les plus étrangères au texte? La note sur les deux cités, p. 245-248, est des plus intéressantes : à quoi bon l'alourdir en remarquant que les Écritures ont familiarisé les chrétiens avec la notion de *civitas* et en citant tout au long plusieurs textes scripturaires qui emploient ce mot, sans allusion aucune aux deux cités ?

S'il y a ainsi trop de remarques insignifiantes, d'autres sont insuffisantes, et ce sont souvent celles qui portent sur des questions difficiles. M. C. consacre plusieurs notes au mot *sacramentum*, p. 172, 250, 253, 311[1] : aucune d'entre elles n'est absolument sa-

1. En ce dernier passage, C. explique le *sacramentum salis*. Le texte commenté (p. 112) porte : *De sacramento sane;* la traduction (p. 113) : as to the sacrament of salt. Nous apprenons par hasard que la lecture salis est une conjecture des Bénédictins : pourquoi la repousser dans le texte et l'admettre dans la traduction ?

tisfaisante et ne met en relief la multiplicité des sens de ce terme complexe, bien que le commentateur la connaisse. Le mot *pompa*, p. 221, est signalé sans autre référence que le rituel romain : n'était-ce pas le cas de rappeler l'usage qu'en avait fait Tertullien ? Pour *corporaliter*, p. 168, C. indique une référence à Paul, dans le Digeste : pourquoi pas plus simplement à *Colos.*, II, 9 ? *Conversatio*, p. 168, est traduit faussement par ἀναστροφή, comme si C. avait eu *conversio* dans l'esprit, bien qu'il cite exactement *Phil.* III, 20.

Un point qui semble particulièrement faible est celui des citations ou des allusions scripturaires. On sait l'importance que présentent pour l'histoire des versions latines de la Bible, les citations de saint Augustin : ce n'est pas que l'évêque d'Hipone ait regardé la vieille version latine dont il se servait comme inspirée, ainsi que le prétend C. p. 176, mais il tenait en effet à cette antique version, à laquelle il se rapportait habituellement. C. consacre une longue note, p. 146-148, aux anciennes traductions latines, mais ce qu'il en dit est passablement embrouillé, et la plupart du temps, il se réfère à un seul texte vieux latin, avec lequel il met parfois saint Augustin en désaccord, cf. p. 213, 226, etc. Il est difficile de voir clair en tout cela, malgré la bibliographie que cite le commentateur.

De temps à autre, quelques affirmations surprennent le lecteur : est-il très assuré par exemple que saint Ambroise soit l'auteur du *Quicumque vult*, p. 254, que le mot *paganus* signifiait originairement un civil, par opposition à un soldat, p. 305 ; que la théorie des six âges du monde ait été rattachée par saint Augustin à des conceptions millénaristes, p. 229 et 274 ? On pourrait citer d'autres exemples. M. C. apporte une ardeur juvénile à son commentaire et s'expose trop souvent à des confusions.

Ce n'est pas sans regret que j'ai dû insister sur les faiblesses d'un livre qui reste malgré tout capable de rendre beaucoup de services. Parmi la foule des remarques qu'il donne, un grand nombre restent utiles : l'historien, le philologue, le théologien en profiteront tour à tour. M. C. n'a pas su résister, comme il aurait dû, à la tentation de ne perdre aucune des fiches qu'il avait accumulées. Il a confondu une fois de plus la quantité et la qualité et a cru que pour faire un livre excellent, il suffisait de le faire gros. Aussi n'a-t-il pas fait un livre excellent ; sans doute sera-t-il satisfait d'avoir composé un répertoire utile à consulter, et d'avoir

accumulé dans son commentaire tant de détails que ceux-là mêmes qui le critiquent seront heureux de l'utiliser.

X. *La langue et le style des Lettres de saint Basile,* tel est le sujet traité par Sœur Agnès, Clare Way[1]. Son ouvrage comprend trois parties : syntaxe, vocabulaire, et style, autant dire procédés de rhétorique. Il vaut surtout par le soin avec lequel sont dressées les différentes listes qui le remplissent. Il est incontestable que ces listes rendront de bons services aux travailleurs. Mais on ne peut s'empêcher de faire quelques remarques, à leur sujet et au sujet du livre entier.

Notons d'abord que la bibliographie aurait facilement pu être plus complète. Sœur Way ne cite ni l'ouvrage de Guignet sur saint *Grégoire de Nazianze orateur et épistolier*, ni celui de Méridier sur *l'influence de la seconde rhétorique sur saint Grégoire de Nysse*, ni celui de Boulanger sur *la syntaxe de Julien l'Apostat.* Ces livres, pour ne rappeler qu'eux, étudient la langue et le style de contemporains de saint Basile. Il aurait été bon de les consulter.

D'autre part, et ceci est plus grave, l'enquête de Sœur Way a été très diligemment menée dans les lettres de saint Basile ; mais, par la force des choses, elle s'est poursuivie dans les dictionnaires pour tout le reste de la littérature, et l'on sait que les dictionnaires, même les meilleurs, ne méritent qu'une confiance relative, lorsqu'ils prétendent marquer le premier emploi d'un mot, ou l'usage d'une signification nouvelle pour ce mot. De ce point de vue même, on s'étonne que l'auteur n'ait pas cru devoir consulter des dictionnaires de la langue néotestamentaire, qui a exercé une si grande influence sur les auteurs chrétiens. Elle y aurait trouvé bien des renseignements utiles. On aimerait que dans la liste des expressions qui ont une signification chrétienne, elle indiquât ainsi les références bibliques (p. 144 et suiv.). Beaucoup de ces expressions n'appartiennent pas proprement à Basile : quel intérêt y a-t-il de les citer, si l'on n'en donne pas la source? La liste des titres (p. 160 et suiv.) est curieuse, mais elle appellerait de longs commentaires : le mot δεσπότης par exemple que Basile applique une fois à un laïque est, de son temps, employé couramment des évêques (p. 163) : on eût bien fait de le signaler.

1. Sister Agnes Clare Way, *The language and style of the letters of Saint Basil*, in-8° XVI-230 pp. (The catholic University of America, Patristic Studies. t. XIII) ; Washington, 1927.

Certaines références étonnent quelque peu ἀναβαπτίζω (p. 58) est signalé dans saint Cyprien, *Epit.* 71, 1 ; or je ne trouve là que le verbe *rebaptizare*, qui est un mot latin ; χριστιανός est donné (p. 78) avec une référence à saint Ignace ; on trouve ce mot dans les Actes des Apôtres. Il serait facile de multiplier les exemples. Presque chaque mot, surtout s'il s'agit des mots importants, appellerait des commentaires, ou inviterait à des recherches : à quoi bon citer ὁμοούσιος (p. 94), si on ne l'accompagne que de vagues références à Irénée et à Clément d'Alexandrie, et ἀγεννησία (p. 78), si l'on ne signale qu'Hippolyte et Denys d'Alexandrie? Mais alors on se trouverait en présence d'une tâche gigantesque... et l'on doit se restreindre.

Il faut aussi que je restreigne ces objections. J'avoue que les listes de mots me laissent un peu sceptique. Je leur préfère les remarques grammaticales et historiques qui forment la première et la troisième partie de l'ouvrage de Sœur Way C'est là surtout, me semble-t-il, ce qui rendra cet ouvrage utile à consulter. On y trouvera de précieuses indications sur le style de saint Basile, sur ses métaphores et ses comparaisons préférées, sur sa méthode de composition. Il y a là toutes sortes de renseignements, si bien que l'étude de Sœur Way restera, entre les mains des travailleurs, un instrument presque indispensable.

XI. Le nom de Pacatus est à peu près inconnu du grand public. Les spécialistes eux-mêmes n'y prêtent attention que depuis quelques années, grâce surtout à M. von Harnack, qui a contribué à le remettre en lumière. M. l'abbé Angély a été amené à s'occuper de cet apologiste gaulois du v^e^ siècle au cours de ses recherches sur l'histoire religieuse de l'Agenais, et il vient de lui consacrer une notice qui donne l'état actuel de la science touchant ce mystérieux personnage[1]. Suivant A., Pacatus était le fils du rhéteur de même nom que nous connaissons par un éloge de Théodose; il dut naître et vivre à Agen, dont il devint peut-être l'évêque après 410. Son œuvre principale est une réfutation du Discours de Porphyre contre les chrétiens : il nous en reste quelques maigres fragments. En outre, Pacatus était un poète : peut-être a-t-il rédigé en vers une vie de saint Paulin de Nole. Tout cela est assez mince et ne

1. Abbé Angély, *Un apologiste gaulois du V^e^ siècle : Pacatus*. in-8° de 28 pp. (Extrait de la Revue de l'Agenais) ; Agen, 1927; 4 francs.

justifie peut-être pas l'enthousiasme de Harnack qui déclarait naguère avoir trouvé un nouveau Père de l'Eglise. A. est plus modéré lorsqu'il se contente de réclamer « un peu d'admirative sympathie pour celui qui a honoré notre Agenais » (p. 27). Son étude, bien informée, sera reçue avec reconnaissance ; elle constitue un chapitre prometteur pour l'histoire religieuse de l'Agenais que nous annonce M. Angély.

XII. Ce sont d'importantes questions que soulève le Dr A. Sartori dans son récent ouvrage sur *Le concept d'hypostase et l'union hypostatique aux conciles d'Ephèse et de Chalcédoine*[1]. La table des matières est prometteuse : deux parties composent le livre ; l'une, philologique et philosophique, étudie l'histoire et la signification des mots ousie, hypostase, nature, substance, subsistance, personne, etc. L'autre, historique, rappelle les événements qui précédèrent et accompagnèrent les définitions des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. On s'attend à une sorte de renouvellement des travaux rédigés jusqu'ici sur le nestorianisme et le monophysisme.

Il faut avouer simplement qu'une telle espérance est déçue. S. ne nous apprend rien de nouveau. Il se borne à refaire ce qui a été fait avant lui, sans y ajouter grand'chose : et l'on ne peut pas même dire qu'il le refait très bien. Ne parlons pas des fautes d'impression qui sont trop nombreuses dans son livre[2] ; n'insistons pas davantage sur quelques contradictions de détail qui peuvent, après tout, être encore regardées comme des coquilles[3], mais remarquons que S. ne semble pas se douter que la lettre de Denys d'Alexandrie à Paul de Samosate est un faux (cf. p. 15 et 21) ; que le IVe Discours contre les Ariens, appelé ici le Ve (p. 19) est d'une authenticité contestée ; que les deux livres contre Apollinaire (p. 49-50) ne sont probablement pas l'œuvre de saint Athanase ; que sur les controverses trinitaires du IIIe siècle, nous avons des témoins plus dignes de foi que Facundus d'Hermiane (p. 2). Il serait cruel d'appuyer davantage. La partie philologique de ce travail est vraiment faible. La partie historique est sans doute meilleure, mais était-il

1. Dott. Andomenico Sartori, *Il concetto di ipostasi e l'enosi dogmatica ai concilii di Efeso e di Calcedonia* ; in-8° de VIII-142 pp., Turin et Rome, M. Marietti, 1927 ; 12 lires 50.

2. Cf. par exemple p. 25 εἰρήκασι pour εἰρήκασι ; p. 36 συνάφεια pour συνάφεια p. 47, χρᾶσις pour κρᾶσις, p. 90, n. 18, Cirille pour Cyrille.

3. A la p. 2, saint Denys d'Alexandrie meurt en 264, et à la p. 15 en 265. Comment S. sait-il (p. 2) que Sabellius mourut en Egypte en 260 ?

bien nécessaire d'écrire ce nouveau livre pour redire des choses que l'on pouvait trouver ailleurs ? L'auteur veut traiter trop de questions, et se condamne à rester superficiel : l'appolinarisme est expédié en quatre pages; Théodore de Mopsueste n'a que deux pages. Quant à Nestorius, son portrait est retracé d'après A. Thierry, qui n'a peut-être pas ici une compétence spéciale, et S. ne signale, dans la bibliographie pour l'histoire de Nestorius, aucune des sources orientales (p. 56, n. 1). Ceux qui ne connaissent rien des problèmes examinés dans ce livre s'instruiront sans doute en le lisant, mais les travailleurs n'en tireront pas grand profit.

XIII. En attendant cette histoire de l'évangélisation de la Gaule, qui est si désirée et si lente à venir, on doit s'estimer heureux d'en voir paraître l'un après l'autre les fragments. Le R. Père E. de Moreau vient de publier une vie de *saint Amand*, apôtre de la Belgique et du Nord de la France[1], qui comptera sûrement parmi les chapitres les plus intéressants de l'ouvrage rêvé.

Une longue introduction critique (p. 1-76) étudie les sources de l'histoire de saint Amand. L'auteur s'attache surtout à examiner la valeur de l'ancienne vie du saint, dont il attribue la composition à un clerc de Noyon, dans la première moitié du VIII^e^ siècle. « Cette source n'est certainement pas parmi les meilleures. Un si grand apôtre eût mérité une biographie et plus ancienne, et mieux documentée. Un bon nombre de chapitres nous racontent des faits légendaires. Les miracles du saint attirent trop souvent l'attention du biographe, tandis qu'il insiste trop peu sur son activité apostolique proprement dite et sur son caractère. Mais elle ne mérite pas non plus qu'on la rejette toute entière dédaigneusement. Elle relate des données traditionnelles respectables et dont plusieurs résistent à l'épreuve de la critique (p. 51. » A côté de l'ancienne vie, le complément de Milon, la biographie de Philippe de Harvengt, les récits de miracles apportent quelques détails nouveaux : la science du Père de Moreau sait apprécier exactement la valeur de ces apports.

Malgré tout, nous n'avons que peu de détails sur l'histoire de saint Amand. L'auteur supplée au silence des sources, en insistant sur l'histoire générale qui sert de cadre au ministère d'Amand.

1. E. de Moreau, *Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, Museum Lessianum, Section missiologique, n° 7), in-8° de XII-367 pp., Louvain, 1927; 25 francs.

Il faut l'en féliciter, car il sait se borner à l'indispensable, et, sans tomber dans d'inutiles digressions, donne un tableau vivant des mœurs et des coutumes du milieu où dut vivre et agir l'intrépide missionnaire. Evêque, moine, fondateur d'abbayes, voyageur sans cesse en quête d'âmes à conquérir au Christ, Amand réalise le type de l'apôtre à l'époque mérovingienne. Son testament daté de la seconde année du règne de Thierry, rappelle son ministère. « Personne n'ignore de quelle manière nous avons couru en longueur et en largeur par toutes les provinces et par toutes les nations, par amour du Christ, et pour annoncer la parole de Dieu et pour administrer le baptême, et comment la piété de Dieu nous a arraché à beaucoup de dangers et a daigné nous conduire jusqu'à ce temps. Mais maintenant, le corps déjà usé, fatigué par de multiples labeurs, dans la vieillesse la plus extrême, le corps à demi-mort, nous espérons obtenir prochainement notre sortie de ce monde (p. 260). » L'ouvrage du P. de Moreau est en quelque manière le commentaire de cette page si vibrante d'émotion.

Ce ne sont pas seulement les habitants de la Belgique et du Nord de la France qui liront avec intérêt cette belle vie de leur apôtre, car saint Amand, né en Aquitaine, missionnaire chez les Vascons, contemporain plus jeune de saint Colomban dont il a subi l'influence, appartient par certains aspects à la France entière. Son biographe a fait une belle œuvre, d'une tenue scientifique irréprochable, et dans laquelle on sent aussi passer le respect ému pour un héros de la prédication chrétienne.

XIV. — Le travail de M. l'abbé Coppens sur *l'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*[1] est surtout une réfutation des thèses paradoxales récemment soutenues par G. P. Wetter[2]. Cet auteur prétendait que la Messe devait son origine à la combinaison d'une offrande alimentaire faite par les fidèles et d'un mystère de salut qui, après s'être ajouté à l'offrande, l'aurait peu à peu éliminée. C. montre au contraire, par une analyse consciencieuse des plus anciens textes, que l'offrande des dons n'est pas un rite primitif, et qu'antérieurement à l'introduction de l'offrande, indépendamment de cette cérémonie, le mystère eucharistique a été in-

1. Abbé Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, in-8° de 27 p., Louvain, Abbaye du Mont César, 1927.
2. G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien : I. Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahls ; II. Das christliche Opfer. Neue Studien zur Geschichte des Abendmahls*. Göttingen, 1921 et 1922.

terprété par l'Eglise comme un vrai sacrifice. Il insiste d'ailleurs, dans sa conclusion, sur la signification de l'offrande : la liturgie eucharistique est la liturgie de toute l'assemblée chrétienne ; tous y participent aux fruits de la rédemption ; à tous incombe le devoir d'y contribuer et de rendre en quelque façon sien le sacrifice du Seigneur.

Le travail de C. n'est qu'une esquisse ; souhaitons que cette esquisse se développe bientôt en un tableau achevé, qui sera du plus haut intérêt.

XV. Le nom de F. C. Conybeare (1856-1924) est bien connu de tous les arménisants, et même de tous les historiens de l'ancienne littérature chrétienne. Pendant trente-cinq ans, Conybeare a parcouru en tous sens, sans se lasser jamais, le champ presque inexploré de la littérature arménienne ; avec un enthousiasme qui ne s'est pas un instant démenti, il a révélé tous les trésors qu'il découvrait ainsi, ou croyait découvrir, si bien qu'il est impossible de ne pas rencontrer un de ses articles ou un de ses livres pour peu qu'on s'aventure dans le domaine des lettres antiques. Son érudition était un peu tumultueuse ; ses hypothèses un peu prématurées. D'autres auraient avancé avec plus de prudence sur un terrain essentiellement mobile et mal reconnu. Lui n'avait pas le temps : il lui fallait sans cesse du nouveau, qu'il jetait à pleines mains, en pâture aux vulgarisateurs. Le P. Mariès s'est imposé la tâche considérable d'établir la bibliographie aussi complète que possible de cet infatigable travailleur. Et cette bibliographie est en son genre une manière de chef-d'œuvre. Autant Conybeare se hâtait en des besognes rapides, autant son historien va-t-il à pas comptés, avec le souci de faire quelque chose d'achevé et de définitif. Il y réussit d'ailleurs, et tous les travailleurs auront à leur portée cette précieuse notice, qui est bien autre chose qu'une riche énumération de titres, puisqu'elle contient aussi un résumé des critiques adressées à Conybeare par les meilleurs érudits de ce temps. Ils se demanderont pourtant si l'arménisant Anglais méritait un si patient hommage. Mais le P. Mariès aurait vite fait de répondre à cette nouvelle question.

Gustave Bardy.

1. L. Mariès, *Frederick Cornwallis Conybeare* (1856-1924), Notice biographique et bibliographie critique (Extrait de la Revue des Etudes arméniennes) 8° de 155 pp., Paris, 1927.

Informations

Notes et Documents

I. La Dévotion au Pape

(*Ces pages sont extraites d'un volume du P. Bessières:* « Pour le Pape », *sous presse, aux éditions* « *Spes* ».)

Dans son Allocution du 19 juin 1927, Pie XI louait le vénérable Alain de Solminihac, évêque de Cahors, d'avoir gardé, en une époque de Gallicanisme politique et théologique un amour du Pape « *qui ne fut ni tiède, ni timide, ni tacite* ». *Il félicitait le clergé de France de nourrir, à l'endroit du Saint Siège, de semblables sentiments, en des circonstances difficiles.*

L'heure, en effet, est venue pour tous les catholiques d'affirmer, en des actes explicites, leur fidélité.

Cette fidélité leur sera facile (même si elle réclame de douloureux sacrifices) dans la mesure où ils auront compris qu'un vrai Fidèle dépasse l'obéissance passive pour aller jusqu'à l'amour, jusqu'à la dévotion au Pape.

Le P. Faber prononçait sur ce sujet, en l'Oratoire de Londres, le 1er janvier 1860, un discours qui n'a pas vieilli. L'occasion lui en avait été fournie par des prières solennelles, faites dans l'Eglise universelle, pour Pie IX, le « *Pape martyr* ».

J'en reproduis quelques extraits d'après une traduction parue chez Bray, en 1860, et que je me suis efforcé d'améliorer.

Le P. Faber vient de parler des différentes présences de Jésus-Christ parmi nous : présence dans l'Eucharistie, présence mystique dans les pauvres et les enfants :

...« Tout cela n'était pas encore assez. Lorsque nous servons notre aimable Sauveur dans la personne des pauvres et des enfants, nous sommes, en quelque sorte, ses supérieurs. Nous l'aidons de notre superflu. Il se présente à nous dans un état qui inspire la compassion et nous sommes remplis de pitié, et nous courons à son aide, et nous le soulageons dans sa misère...

...Cependant, il y a d'autres amours auxquelles nous atteignons lorsque nous croissons en grâce, degrés plus élevés qui annoncent des grâces plus hautes, plus énergiques, en tant qu'elles sont plus propres à la plénitude de notre humanité dans le Christ. Nous avons besoin d'obéir, nous avons besoin de recevoir des ordres, d'écouter des leçons, de pratiquer la soumission. Nous avons des volontés qui nous sont propres et que nous avons besoin de sacrifier pour l'amour de Celui que nous aimons. Nous sommes attachés à nos propres opinions, et nous tenons en haute estime nos propres jugements ; et nous désirons y renoncer pour l'amour de Jésus. Nous avons besoin d'abandonner la recherche intéressée de nos propres pensées, afin que nos cœurs puissent s'élargir et devenir capables d'aimer avec plus d'énergie et d'une façon plus exclusive. Nous avons besoin *de nous immoler nous-mêmes* pour le service de Jésus, plus que ne nous permet de le faire le soin des pauvres et des enfants. En outre, nous avons besoin de Jésus de toutes manières. Nous avons besoin de lui comme de notre Maître : c'était là le nom que ses disciples aimaient à lui donner sur la terre ; il semble qu'ils avaient imaginé de donner à ce nom une signification plus affectueuse que tout autre nom. Ils écoutaient ses discours sur la montagne et dans la plaine ; ils étaient comme suspendus aux paroles qui tombaient comme des perles précieuses de ses aimables lèvres ; dans un délicieux silence, ils nourrissaient leurs âmes de son enseignement, qui était pour eux le pain même de la vie éternelle. Ses paraboles se gravaient profondément dans leurs cœurs, et s'y épanouissaient en sublimes révélations des mystères de Dieu ; ce sont là des choses dont nous ne pouvons pas nous passer' *Il faut que Jésus soit aussi notre maître*, non pas dans un livre mort, non pas par ouï dire ; il faut qu'il soit notre maître *réel et vivant*, que nous puissions déposer à ses pieds notre indocilité, que nous puissions être transportés d'amour au son de sa voix, en renonçant à notre propre jugement et à nos pensées.

...*Le Souverain Pontife* est la troisième présence visible de Jésus

parmi nous, présence d'un ordre plus élevé, d'un sens plus profond, d'une importance plus immédiate, d'une nature plus exacte que sa présence dans les pauvres et dans les enfants. Le Pape est le Vicaire de Jésus-Christ sur la terre. Il est l'ombre visible qui part du chef invisible de l'Eglise dans le Saint-Sacrement...

...La conclusion à tirer de tout cela est la plus importante, c'est que la *dévotion au Pape* forme une partie essentielle de la piété chrétienne. Ce n'est pas là un sujet étranger à la vie spirituelle ; comme si la Papauté n'avait rapport qu'au gouvernement de l'Eglise, et n'était qu'une institution relative à sa vie extérieure, un ministère divinement approprié au gouvernement ecclésiastique. C'est à la fois une doctrine et une dévotion, c'est une partie intégrante du plan de Notre-Seigneur...

...Ce qui est fait au Pape est fait à Jésus lui-même. Tout ce qu'il y a de royal, tout ce qu'il y a de sacerdotal dans Notre-Seigneur se trouve rassemblé dans la personne de son vicaire, pour recevoir nos hommages et notre vénération...

...Je vous prie d'avoir à cœur cette vérité, surtout au temps actuel. Sans aucun doute, de grandes conséquences résulteraient, pour le bien de la religion, de la claire vue de cette vérité, que la dévotion au Pape est une *partie essentielle* de la piété chrétienne. Cela dissiperait bien des erreurs, cela réformerait bien des préjugés et préviendrait bien des malheurs. J'ai toujours pensé que l'unique moyen de résoudre toutes les difficultés est de regarder les choses en se plaçant simplement et exclusivement au point de vue de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Voyons les choses telles qu'elles sont en lui et pour lui. Il y a de nos jours bien des complications, bien des embarras dans l'Eglise et dans le monde; mais, si nous nous tenions fermes sur ce principe, si nous nous attachions à Jésus avec une confiance d'enfant, nous aurions un fil conducteur pour nous diriger infailliblement à travers tous les labyrinthes, et nous n'aurions jamais le malheur, soit par notre lâcheté, soit par notre prudence charnelle, soit par manque de discernement spirituel, de nous trouver du côté où n'est pas Jésus.

...Lorsque l'Eglise est en paix, on conçoit que les catholiques ne comprennent pas, comme ils le devraient, de quelle nécessité est la dévotion au Pape, et combien elle est essentielle à la piété chrétienne. Ils peuvent penser que leur affaire est de se rendre à l'église, de fréquenter les sacrements et d'accomplir exactement leurs

exercices spirituels particuliers ; il peut leur sembler qu'ils n'ont rien à voir à ce qu'ils regardent comme du ressort exclusif du gouvernement ecclésiastique...

...C'est un caractère invariable des saints, à toutes les époques, d'avoir une vive et sensible dévotion envers le Saint-Siège. Mais lorsque nous vivons dans des temps de troubles et d'afflictions pour le Souverain Pontife, nous devons aussitôt comprendre avec quelle rapidité décline la piété pratique, par une suite nécessaire de vues fausses au sujet de la Papauté ou d'une *conduite lâche* à l'égard du Pape. On est alors étonné de découvrir combien sont intimement unies une noble fidélité au Pape et notre générosité à l'égard de Dieu, aussi bien que les libéralités de Dieu, aussi bien que les libéralités de Dieu à notre égard...

...*Sur quel motifs* doit donc être fondée notre dévotion au Pape ? Premièrement et avant tout, sur ce fait qu'il est le Vicaire de Jésus-Christ. Son ministère a pour but l'accomplissement même des desseins qui ont amené sur la terre la présence visible de Notre-Seigneur. Sa juridiction s'étend sur nous comme celle même du Sauveur. *La grandeur redoutable* du ministère pontifical est un autre motif de notre dévotion au Pape. Qui peut envisager sans trembler une si terrible responsabilité ? Des millions de consciences dépendent de lui, des milliers de causes attendent sa décision. Les intérêts qu'il doit régler sont d'une importance supérieure à tous les autres, puisque ce sont les intérêts éternels des âmes. Une seule journée du gouvernement de l'Eglise renferme plus de conséquences graves qu'une année du gouvernement des plus puissants empires de la terre. Comme le Souverain Pontife a besoin de s'appuyer sur Dieu pendant ces longues journées ! Avec quelle anxiété il doit attendre les continuelles inspirations du Saint Esprit pour distinguer la vérité au milieu du bruit de tant de contradictions ou dans l'obscurité de telles distances ! Parmi ces gigantesques travaux, de tous les travaux de la terre, les plus ingrats peut-être et les moins appréciés, combien touchante est la faiblesse du Souverain Pontife, comme l'état de faiblesse de son bien-aimé Maître . Sa puissance est dans la patience, sa majesté dans la longanimité. Il est *la victime* de toutes les insolences, de toutes les perversités qui viennent de haut. Il est, en toute vérité, le serviteur des serviteurs de Dieu. Les hommes peuvent le charger d'injures, de même qu'ils ont craché au visage de son Maître ; ils peuvent l'humilier et l'outrager avec leurs

soldats comme Hérode le fit à l'égard du Sauveur ; ils peuvent sacrifier ses droits aux exigences momentanées de leur propre lâcheté de même que Pilate sacrifia autrefois N. Seigneur. Il peut y avoir dans les gouvernements des lâchetés dont aucune autre lâcheté humaine ne saurait atteindre la profondeur et c'est spécialement à souffrir de ces bassesses qu'est destiné le Vicaire de Jésus-Christ.

...A chaque génération qui se succède, Jésus, dans la personne de son Vicaire se retrouve devant de nouveaux Pilates et de nouveaux Hérodes. Le Vatican est moins un palais qu'un calvaire. Qui pourrait considérer cette touchante grandeur de la faiblesse et la comprendre en chrétien sans être ému jusqu'aux larmes ?

...Mais, aux yeux de l'incrédule, la Papauté, comme toutes les choses divines, n'est qu'un spectacle pitoyable et honteux, qui ne peut provoquer que la colère et le mépris. Ce mépris doit devenir l'objet de notre dévotion, parce que nous devons nous attacher à en faire une *réparation constante*. Nous devons honorer le Vicaire de Jésus-Christ avec une foi pleine d'amour et un respect plein de confiance et de simplicité. Nous ne devons nous permettre *aucune pensée irrévérencieuse, aucun lâche soupçon, aucune incertitude pusillanime* sur ce qui concerne sa souveraineté, soit spirituelle, soit temporelle. Nous ne devons pas nous permettre l'irrespectueuse déloyauté de distinguer en lui, et dans son ministère, entre ce que nous pouvons considérer comme humain et ce que nous pouvons reconnaître comme divin. Nous devons le défendre avec toute la constance, avec toute l'énergie, avec tout le dévouement, avec toute l'étendue d'action que l'amour sait employer pour défendre les choses sacrées pour lui. Nous devons l'aider de prières désintéressées ; nous devons le servir avec une soumission entière, cordiale, joyeuse, et surtout dans ces abominables jours d'accusations et de blasphèmes, avec la plus éclatante, la plus chevaleresque et la plus intrépide fidélité. Il s'agit des intérêts de Jésus-Christ, nous ne devons ni perdre de temps, ni nous tromper de drapeaux.

Il y a eu des époques, dans les épreuves de l'Eglise, où la barque de Pierre a paru s'enfoncer dans les sombres profondeurs de la mer. Il y a des pages de l'histoire qui nous enlèvent la respiration quand nous les lisons, et qui arrêtent les battements de notre cœur, quoique nous sachions bien que la page suivante nous racontera quelque nouveau triomphe après ces humiliations. Nous sommes à une de ces tristes époques : c'est un temps pénible à supporter ; mais ni

l'indignation n'accomplit les œuvres de la justice de Dieu, ni l'amertume ne nous donne accès auprès de lui. Il y a, au contraire, une force puissante dans l'affliction du fidèle ; c'est une force que le monde redouterait, s'il pouvait seulement la discerner ou la comprendre. Le silence de l'Eglise attire les regards même des anges qui la contemplent dans l'attente des événements futurs. Nous devons aussi attendre dans la patiente tranquillité de la prière. Les blasphèmes de l'incrédulité peuvent réveiller notre foi, les hésitations des enfants de l'Eglise peuvent tourmenter nos cœurs ; mais que notre douleur ne mêle pas d'amertume à sa sainteté. Fixons nos regards sur Jésus, et accomplissons le double devoir que son amour nous impose aujourd'hui. Je dis le DOUBLE devoir, car il y a des jours où Dieu attend *la profession ouverte de notre foi et l'intrépide déclaration de notre fidélité ;* il y a des jours aussi où le sentiment de notre faiblesse extérieure nous pousse à nous appuyer plus que jamais sur la prière intérieure, et c'est là notre second devoir. La profession ouverte de notre foi serait de peu de prix sans la prière intérieure, mais je pense que la prière intérieure serait presque aussi inutile sans cette profession ouverte de notre part. Beaucoup de vertus grandissent en secret ; *la fidélité ne peut prospérer qu'aux rayons du soleil et sur les collines.* »

Ayons la dévotion au Pape et notre obéissance deviendra docilité filiale et aimante.

Ces « yeux de la foi » dont parle saint Augustin nous seront donnés, sans lesquels les réalités surnaturelles demeurent inaccessibles; ces yeux de l'enfant qui voient le visage de sa mère dans une lumière refusée à l'étranger.

La prière humble donne ces yeux. Ami lecteur, mettez-vous à genoux. Priez au moins des lèvres ; le cœur bientôt se joindra aux lèvres.

A. Bessières, S. J.

II. Les Filles de la Croix

Il y a dans l'histoire d'un petit groupe parisien de religieuses contemplatives une manière de miracle caché. C'est ce miracle que raconte agréablement G. Lorber dans son livre récent : « Les Filles de la Croix, Dominicaines de Paris (1627-1927 »[1]. Et d'abord, leur monastère, jadis fameux, abrita un certain nombre de personnalités qui dépassent les lois ordinaires et banales de la vie, telle Marguerite de Jésus, la fondatrice, mystique de la Croix, poétesse, prophétesse, femme de tête, amie d'Anne d'Autriche et de Cyrano de Bergerac, qu'elle convertit ; telle Marguerite de la Vierge, commentatrice de saint Thomas, doctoresse sur la Grâce entre les Jésuites et les Jansénistes, auteur de quelques dizaines de milliers de vers.

C'est leur aptitude à coordonner leurs actes sous l'emprise de l'idéal religieux qui permet à ces Filles de la Croix de porter intérêt à tant de choses sans s'éparpiller. Elles sont avant tout contemplatives, et leur Règle ancienne exige deux heures d'oraison par jour, des pénitences, des privations. Or, en même temps, ces vingt à trente religieuses dirigent l'un des pensionnats les plus brillants de l'Ancien Régime. La plus fine fleur de la noblesse de Cour y fréquente. Il est vrai que le prestige des moniales sait imposer une règle presqu'aussi dure que la leur aux petites pensionnaires. Si les petites ne gardent pas le silence dans le jardin, défense d'y rentrer de huit jours, défense d'avoir des mouches sur le visage, défense d'avoir la gorge découverte, de lire quoi que ce soit qui n'ait passé par les mains des maîtresses. Et ces héritières de Ducs et de Marquis ont pour tout luxe une salle de classe avec sa table, ses bancs, son poêle en faïence, un cabinet de musique avec clavecin, des lits répartis en quatre chambres, quelques chaises de paille, et c'est tout.

Arrive la Révolution. L'austère orthodoxie des Filles de la Croix reste en dehors de toute politique, mais n'admet aucun contrôle des convictions religieuses. Le clergé constitutionnel, les meneurs du Faubourg ouvrier, leur prodiguent des vexations, puis les chassent. Elles demeurent par petits groupes dans les rues avoisinantes. Il n'y a pas une défaillance. Après l'Empire, elles reviennent. Dans le nouveau Régime, il n'y a pas de vocation, les survivantes clairsemées, disparaissent, et il n'y a point d'argent. Mais la vitalité profonde, la cohésion spirituelle ne sont pas même entamées.

1. Paris, Perrin.

Les vocations finissent par aboutir. Le XIX^e^ siècle se passe à établir des austérités progressivement, sans sagesse, sans exagération. Un aumônier, trop audacieux novateur, n'eut qu'à se retirer.

Il y a vingt ans, on expulse les Religieuses. Elles n'en ont cure. Leur cloître va en Belgique, où l'on transporte comme plus précieux bagage, les reliques de la fondatrice. Les Filles de la Croix sont aujourd'hui à Kain, près de Tournai. Deux Révolutions, trois expulsions, des guerres, de multiples changements de résidence, des misères d'argent, des lettres de cachet du Roi, pour trop de générosité ou trop de jansénisme, qu'est-ce que cela pour des âmes qui ont établi leur Ciel commun sous le signe unique de la Croix ? — Sont-ce donc des fanatiques ? — Non. Elles ont toujours été de tradition joyeuse, leur rire sonne franc, leur sainteté demeure avant tout une humanité supérieure. D'ailleurs, si elles n'avaient pas une parfaite santé spirituelle, comment pourraient-elles mener une vie pareille, pour laquelle leur histoire porte témoignage ! Le miracle des Filles de la Croix est un miracle de santé catholique.

A. B.

III. De la Franc-Maçonnerie au catholicisme[1]

Les confidences émouvantes des convertis déçoivent parfois les théologiens. Trop souvent, les convertis se contentent de répéter à l'exemple de l'aveugle-né: « Je ne voyais pas et maintenant je vois ». S'ils ne font pas difficulté de confesser la merveilleuse efficacité de la grâce, ils sont en général assez réservés quant aux motifs rationnels qui préparèrent l'adhésion de leur intelligence à la vérité révélée. Tel n'est pas le cas du D^r^ Zacharias dont la prenante confession (*Dominus illuminatio mea*) nous est parvenue de Calcutta. Les lecteurs de *la Revue Apologétique* ne resteront pas indifférents à ce témoignage.

Elevé dans le luthérianisme allemand, le D^r^ Zacharias avait perdu toute foi positive dès ses années d'étudiant. Il fut dans la suite agnostique, déiste, franc-maçon, occultiste, védantiste. Des expériences religieuses aussi diverses auraient pu être la marque d'un dilettantisme plus ou moins bien équilibré : elles mirent en fait le D^r^ Za-

1. ZACHARIAS. *Dominus illuminatio mea.* The story of a conversion (Light of East series. Calcutta).

charias sur le chemin du Christ. L'étude du mysticisme hindou l'amène à se poser le problème de Jésus, à l'aide des lumières parcimonieusement dispensées par la secte des Rose-Croix, dont le jeune docteur était un fervent adepte. Imbu des préjugés scientistes et pragmatistes, il résolut de traiter ce problème *scientifiquement*, c'est-à-dire de ne pas porter un jugement définitif sur la vérité du christianisme avant d'en avoir une sorte de preuve expérimentale. Il décida de se conduire comme si le christianisme était vrai. On le vit dès lors assidu aux services religieux du culte anglican. Sa loyauté scientifique l'obligea à ne pas se contenter de pratiquer extérieurement la religion et, pour ne pas vitier les conditions de l'expérience, à prendre conscience de ses fautes. Il fit sa première communion peu de temps après. Son pèlerinage vers la vérité intégrale n'était pourtant pas encore achevé.

Un voyage en Europe conduisit le Dr Zacharias aux Lieux Saints, qui l'impressionnèrent profondément. A Londres, il erre, perpétuellement inquiet, d'église en église. Un jour, dans un sanctuaire « low church », il supporte difficilement le sermon d'un évêque irlandais quêtant des subsides pour l'évangélisation de l'Espagne : c'est au contraire avec une sorte de ravissement qu'il se baigne dans l'atmosphère eucharistique d'un sanctuaire « high church ». Nous ne sommes pas étonné de le retrouver chez les moines de Caldey où il s'initie à la vie bénédictine, se débarrasse du lourd fardeau de ses péchés par une bonne confession et pour la première fois se pose à lui-même le problème du *catholicisme romain :* va-t-il sans coup férir quitter pour Rome Canterbury ? Mais non, l'heure n'est pas encore venue ; il est résolument anglo-catholique, jurant par le « Church Time », membre de l'English Church Union, etc.

Au reste, il est toujours membre de la franc-maçonnerie. Toutefois, il éprouve pour la secte une répulsion de plus en plus vive, si vive même qu'il brise avec elle. Entre temps, il s'était initié à un monde nouveau pour lui, le monde de la *philosophie*. Il échappa, par bonheur, à la séduction des systèmes philosophiques modernes, plus ou moins teintés de subjectivisme et aboutissant à poser des interrogations laissées sans réponse. Par une sorte de miracle intellectuel, la vérité philosophique se révéla à lui dans toute son ampleur, projetant sur toutes choses une lumière éclatante, le jour surtout où il eut découvert la scolastique et saint Thomas d'Aquin : étape importante vers le catholicisme romain puisque l'éclectisme et l'in-

différence philosophiques sont communs à tous les protestantismes.

Ce furent pourtant ses principes philosophiques qui retardèrent son adhésion à l'Eglise romaine : l'existence d'une autorité humaine infaillible ne lui paraissait pas compatible avec la liberté des décisions humaines, avec la libre recherche de la vérité. En conséquence, le Dr Zacharias rejetait, en même temps que l'infaillibilité du Pape, l'indéfectibilité de l'Eglise. Aucune des différentes églises chrétiennes ne pouvait — pensait-il — se flatter d'échapper à l'erreur. Rome, certes, avait le mérite d'avoir défendu le dogme de la transsubstantiation, comme l'Eglise grecque avait gardé le dogme de la simple spiration dans le mystère de la Sainte Trinité, mais Rome s'était lourdement trompée sur un point essentiel : celui de la Papauté. Le Dr Zacharias n'en avait donc pas fini avec ses expériences douloureuses et instructives : il se tourna vers les Eglises orientales, plus vivantes, croyait-il, que l'Anglicanisme. L'expérience dura peu : saint Thomas l'aida à voir clair dans la question du *Filioque* et il dut reconnaître que le poids du nationalisme pesait bien lourdement sur les Eglises orientales. L'Eglise romaine lui apparut comme la seule Eglise internationale et indépendante des pouvoirs temporels : comment ne se serait-il pas senti sollicité à découvrir le secret de cette indépendance ? Et voici que les Conversations de Malines posèrent à nouveau le problème de la Papauté ; quelle était donc cette mystérieuse *primauté* du Siège romain dont de part et d'autre on reconnaissait le bien fondé ? Comment la définir ? De plus en plus, le Dr Zacharias découvrait le catholicisme. Dans la question du *birth-control* (néo-malthusianisme), il ne pouvait s'empêcher d'opposer aux dérobades anglicanes les affirmations si nettes, si courageuses dans leur fermeté même, de la doctrine catholique. Le parallèle entre les nuées du socialisme aux fruits de mort et la doctrine sociale du catholicisme romain n'était pas moins concluant.

Pour autant, le Dr Zacharias ne s'était pas encore complètement débarrassé du virus individualiste : il ne pouvait se résoudre à jeter par-dessus bord la vieille illusion de la liberté absolue de penser. Ses études philosophiques l'amenèrent à prendre cette décision capitale. Elles le familiarisèrent avec l'idée d'une *philosophia perennis*, une philosophie indépendante des fantaisies individuelles, une philosophie impliquant une limitation de la liberté de penser. Comme il y a une philosophie éternelle, il y a également une théo-

logie éternelle, des dogmes qu'on ne saurait indéfiniment remettre en question sans anéantir l'effort intellectuel des siècles passés, patrimoine de l'humanité. Mais qui donc pourrait mettre un point final aux discussions qui, en s'éternisant, risqueraient de devenir stériles, sinon une autorité infaillible ? Dès lors une inévitable conclusion s'imposait à l'esprit : *pas de théologie éternelle sans une autorité infaillible.* Poursuivant ses réflexions, le Dr Zacharias dut se rendre à l'évidence. Ses ultimes préjugés s'évanouirent : il comprit que le privilège infaillible du Pape n'obligeait nullement les catholiques à renoncer à toute activité intellectuelle et qu'il ne pouvait y avoir contradiction entre la Science en tant que telle et les directives ecclésiastiques... Désormais, le Dr Zacharias avait épuisé la série des expériences par lesquelles il avait essayé de résoudre le problème de sa destinée : plus rien ne le retenait écarté du catholicisme romain ; le samedi saint 3 avril 1926, il fut reçu dans l'église catholique, dans la chapelle du séminaire de Kurseong... Le catholicisme possède maintenant en sa personne un apôtre entreprenant qui, chaque semaine, dans la Revue hebdomadaire *The Week* défend la vérité avec d'autant plus de vaillance qu'il l'a chèrement acquise. Nous devons le remercier de nous avoir initié aux étapes successives de son ascension vers l'Eglise de Jésus. Son témoignage ne met-il pas en lumière les merveilleuses richesses du catholicisme, leur cohésion si profonde qu'on ne saurait en détacher quelque parcelle sans risquer de perdre le tout ? « Histoire extrêmement encourageante pour ceux qui cherchent sincèrement la vérité, écrit le P. Hocedez[1], très instructive aussi pour les croyants. Cette lente ascension d'une âme vers la vérité totale montrera que la grâce, souvent, ne brûle pas les étapes ; elle leur apprendra que, dans l'erreur même, se rencontrent des âmes déjà catholiques de désir qu'il faut traiter, non pas avec un dédain plein de suffisance, mais avec pitié et même avec respect. Aux apologistes, elle enseignera à patienter, à ne pas s'étonner des lenteurs, ni s'indigner des retards ou des détours, à ne pas vouloir brusquer les convictions, mais à adapter leurs méthodes aux dispositions présentes de ceux qu'ils veulent éclairer et à régler leurs initiatives sur le mouvement même de la grâce intérieure. »

E. Dumoutet.

1. *Une conversion aux Indes*, in *Nouvelle revue théologique*, janvier 1927, p. 48.

IV. Le Bureau catholique et médical des missions aux Etats-Unis.

Il existe aux Etats-Unis d'Amérique une institution que les Français auront avantage à connaître : c'est le Bureau catholique et médical des missions (*Catholic medical Mission Board*). Son but est d'aider au point de vue médical les missions et les missionnaires.

Qu'il y ait lieu, dans les missions étrangères, de donner une attention particulière au côté médical, c'est évident. Non seulement les indigènes sont souvent des primitifs, en tous cas des inexpérimentés, qui ont besoin de conseils et de secours, mais les missionnaires eux-mêmes doivent recourir aux médecins. Les protestants ont fait beaucoup à ce point de vue et ce serait vraiment une honte de ne pas rivaliser de zèle avec eux. L'aide corporelle est souvent le chemin le plus rapide et le plus efficace pour atteindre les âmes.

Aux Etats-Unis, le Bureau médical est un office central où les missionnaires et les congrégations peuvent s'adresser pour avoir des conseils et des secours. Grâce à lui, les missionnaires laïques, les docteurs et les infirmières connaissent les postes vacants qui sollicitent leur dévouement.

Le Dr Paluel J. Flagg est l'inspirateur de l'association. Autour de lui, se groupent des prêtres et des religieuses qui représentent toutes les sociétés de missionnaires établies aux Etats-Unis. Cependant sans argent, pas de secours médicaux. Nos propagandistes parcourent le pays pour faire connaître l'œuvre et recueillir des dollars. Le P. Lynch, C. SS. R., a donné, pendant les trois dernières années, 846 sermons ou conférences. Sa méthode, qui ne manque pas d'habilité, consiste à obtenir qu'une institution, telle qu'un hôpital, une école, adopte un dispensaire en pays de mission et paie pour l'entretenir, une rente annuelle. Plus de vingt-huit institutions ont adopté un dispensaire et versent chacune annuellement une donation qui varie de 20 à 800 dollars. De plus, on a placé dans l'endroit le plus fréquenté d'un hôpital un tronc avec une inscription appropriée, et bientôt les visiteurs et les passants ont pris l'habitude de verser une obole. Le garçon livreur qui vient tous les matins renouveler la provision de glace, n'est pas le moins fidèle à cette pratique. Le Bureau médical demande aux hôpitaux d'offrir aux missions les instruments, stérilisateurs, tables d'opération, qui ne sont plus assez modernes ; ce qui est démodé aux Etats-Unis constitue un matériel de choix pour les pays infidèles.

Une réunion annuelle du Bureau permet de maintenir le contact entre les membres, d'apprécier les résultats obtenus et d'envisager les progrès à réaliser. A l'assemblée tenue à New-York City, les 11 et 12 juin dernier, le P. Philip A. Aaggart, A. F. M., a singulièrement amusé ses auditeurs en leur exposant les recettes médicales de l'Extrême-Orient et a pu affirmer qu'ayant été appelé, en tant que médecin, auprès des malades, il avait pu administrer les derniers sacrements à tous les chrétiens, sauf deux : l'un s'est suicidé, l'autre s'est noyé.

Le P. J. B. Grace de Tukien a déclaré que ce territoire qui compte 22 millions d'habitants, n'a pas encore de dispensaire catholique.

Le Dr Flagg a insisté sur la nécessité d'immuniser les missionnaires avant le départ pour l'étranger.

Mlle Dorothy Willmann, qui assume les fonctions de secrétaire du Bureau, a fait savoir qu'un enseignement médical a été organisé l'année dernière pour les missionnaires et que la Croix-Rouge américaine, le Département médical pour les Tropiques et le Service d'hygiène publique ont généreusement apporté leur concours à cette œuvre.

L'enseignement médical est donné cette année à Georgetown University. L'appel adressé aux missionnaires a reçu l'accueil le plus bienveillant, car parmi les élèves, il y a des Capucins, des Franciscains, des Pères du S.-Esprit, des Jésuites, des Rédemptoristes, des Vincentiens (des Lazaristes, je suppose), des Pères du Verbe divin et des Franciscaines, missionnaires de Marie.

Un des résultats les plus intéressants obtenus par le Bureau médical, a été le choix de Mlle Dorothy M. James d'Ontario qui a mis son dévouement au service des Rédemptoristes à Puerta-de-Tierra, San-Juan, Porto-Rico. Au cours de 5 mois, elle a fait 1844 visites médicales, a administré 29 baptêmes, a pu assurer à beaucoup la réception des derniers sacrements, ce qui ne l'a pas empêchée de faire tous les jours une heure de catéchisme.

D'après *America*, 25 juin 1927.

Petite Correspondance

I. L'Eglise et le Prêt a intérêt

Q. — *Comment justifier l'attitude de l'Eglise condamnant sévèrement le prêt à intérêt au moyen âge et l'autorisant de nos jours ?*

R. — La question n'est pas aussi embarrassante que vous semblez le croire. Il est certain que l'Eglise a condamné le prêt à intérêt au Concile de Vienne en 1311...,; encore au XVIII[e] siècle, Benoît XIV dans sa fameuse Encyclique *Vir pervenit* ne crut pas pouvoir se départir de la sévérité de ses prédécesseurs. A cette époque, que de chemin parcouru depuis le temps (506) où les évêques du royaume d'Alaric approuvaient le Code publié par ce prince et reconnaissaient implicitement la légitimité du prêt à intérêt !... Dans les premiers siècles cependant, les Pères de l'Eglise ne se firent pas faute de mener campagne contre le prêt à intérêt qu'ils ne distinguaient pas de l'usure: citons saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, saint Basile, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme et saint Léon. Ainsi l'opposition était très nette entre le christianisme d'une part et d'autre part la pratique générale autorisée par la législation : n'a-t-on pas discuté si la loi des XII Tables ne permettait pas la mise à mort du débiteur insolvable et le partage effectif de ses membres entre ses créanciers ?... Les premiers empereurs chrétiens ne songèrent pas à adopter la thèse des Pères : ils réglementèrent seulement le taux de l'intérêt. Ce ne fut qu'au moyen âge que les théologiens, les prédicateurs et les canonistes finirent par faire triompher le point de vue des Pères.

A ce triomphe, l'évolution des conditions économiques ne fut pas étrangère ; au moyen âge, l'argent était à peu près improductif ; il ne pouvait servir que comme moyen d'échange ; ce qui explique suffisamment l'attitude de l'Eglise à cette époque...

Dans la suite, les conditions économiques ont changé : De nos jours, Aristote n'écrirait plus ce qu'il affirme dans sa *Politique:* « L'argent ne doit servir que pour faciliter l'échange des produits. Il est naturellement stérile. En retirer un fruit, alors qu'il est incapable de rien produire, c'est agir contrairement à la nature ». De fait, actuellement, personne ne pense sérieusement à contester que l'argent en tant que *signe* représente une *valeur*, soit réellement productif. Au moyen âge, la valeur, écrit un sociologue récemment décédé. « quand une fois elle était cristallisée sous la forme stérile de monnaie, pouvait difficilement en prendre une autre. Il n'était guère possible de convertir l'argent en terres, il n'y en avait que très peu à vendre ; en objets de production, on était à l'époque de la toute petite industrie et du seul métier de famille; en marchandises, le commerce était à l'état rudimentaire autant que l'industrie et cela partout sauf dans quelques rares villes des bords de la mer. » S'il en est ainsi, on ne saurait reprocher à l'Eglise d'avoir adouci la rigueur de ses prohibitions, en vue du plus grand bien. Aujourd'hui comme jadis, l'Eglise réprouve l'*usure*, aujourd'hui comme jadis, elle condamne tout ce qui est *exploitation du pauvre*, mais il ne faut pas oublier que même aux siècles où elle se montrait le plus impitoyable pour l'usure, elle admettait cer-

tains titres extrinsèques légitimant l'intérêt... Nous n'avons pas la prétention de traiter à fond cette question pour laquelle nous renvoyons le lecteur aux excellentes pages de M. L. Garriguet, *Traité de Sociologie, Régime du Travail*, t. II. Paris, Bloud, 1909.

II. Un catholique peut-il être socialiste ?

Q. — *L'Eglise étant au-dessus des partis, pourquoi ne serait-il pas permis à un catholique pratiquant d'être socialiste ?*

R. — La question n'est pas nouvelle. Il y a une vingtaine d'années, elle mit aux prises G. Renard, socialiste convaincu et F. Brunetière, catholique encore novice, qui prétendait qu'un catholique pouvait être socialiste. Pour n'être pas nouveau, le problème est hélas! actuel. Il est certain que beaucoup de catholiques adhèrent au parti socialiste ou tout au moins votent pour ses candidats et n'est-ce pas M. Léon Blum qui déclarait naguère (4 février 1925) : « Nous estimons qu'on peut très naturellement et très légitimement être à la fois socialiste et catholique ». L'équivoque continue donc à régner en certains esprits : De fait, si on prête au socialisme une définition trop vaste, si on l'identifie à toute aspiration vers un régime social plus équitable, vers une meilleure répartition des biens temporels, en ce sens, nuls ne seraient plus « socialistes » que les catholiques. Mais ce n'est point la définition qu'il faut retenir.

La véritable définition du socialisme, nous l'emprunterons, par exemple, à un ouvrage paru récemment (H. Brun, *Catéchisme du citoyen*, Avignon, Aubanel, 1926, p. 167) ; « Le socialisme, est une... doctrine qui consiste à spéculer sur l'envie et sur la haine qu'ont trop souvent les classes inférieures pour celles qui sont au-dessus d'elles, dans l'espoir de réaliser le plus rapidement possible le but de ses constants efforts, à savoir : la suppression de la propriété privée, l'anéantissement de la famille chrétienne, la socialisation de tous les biens entre les mains de l'Etat, en d'autres termes la révolution et le bouleversement intégral de la Société ». Le socialisme, ce n'est donc pas seulement un parti, c'est une doctrine en opposition à peu près constante avec la doctrine de l'Eglise... C'est pourquoi M. Renaudel avait raison quand il écrivait : « C'est à la fois par nécessité et par raison que les socialistes doivent être, non seulement des anticléricaux, mais des antireligieux, des athées. » Sur un seul point, catholicisme et socialisme s'accordent : tous les deux conviennent que l'ordre social actuel appelle de sérieuses réformes : c'est un abus de mots que d'identifier *catholicisme* et *conservatisme*. Il n'en reste pas moins que l'abolition de la *propriété individuelle* est, d'après l'enseignement de l'Eglise, contraire au droit naturel. A fortiori, les idées socialistes (ou communistes) sur la *famille* et sur l'Etat sont-elles inconciliables avec l'enseignement catholique.

Nous ne pouvons songer à traiter la question ex-professo. Nous vous renvoyons à une bonne brochure de M. J. Bélorgey, *Le socialisme*, ses doctrines et ses méthodes de réalisation (1 fr. 25 chez l'auteur, Dijon). Cf. aussi Sertillanges, *Socialisme et christianisme*, 2e édition, Paris, Gabalda, 1905. F. Duval, *Les livres qui s'imposent*, Paris, Beauchesne, p. 297 et suiv. — Parmi les travaux plus récents, vous consulterez utile-

ment : 1° Une étude parue dans la *Chronique sociale de France*, novembre 1926 ; 2° *Dossiers de l'Action populaire*, 10 janvier 1927 (article sur le *Labour party*).

Revue des Revues

Etudes. — 20 juin 1927. — Georges Dwelshauvers, *La vie mentale et ses lois.* — Les lecteurs de la *Revue Apologétique* (1er décembre 1924) peuvent se rappeler qu'il existe un Tiers-Ordre protestant désigné par le nom si expressif de *Veilleurs*. Paul Dudon (*Tiers-Ordres et Ordres protestants*) nous apprend que ce groupement, dont M. Wilfred Monod est toujours l'âme vivante, vient de célébrer le quatrième anniversaire de sa naissance. M. Théodore Monod réclame à l'usage des Tertiaires un « bréviaire protestant » et en donne une esquisse. Les textes seront pris dans la Bible, ou d'ailleurs, même des offices romains. Seront rayés du calendrier sacré les Dominique, les Rose de Lima, les Ignace et tout ceux qui apparaîtraient à la clarté évangélique, plus romains ou catholiques que chrétiens. L'histoire de la Réforme et le martyrologe de Crespin permettront de leur trouver « de dignes remplaçants ». Les Protestants d'Allemagne ont aussi un ordre religieux *Ordo lutheranorum benedictorum*, fondé par Pater Johannes ,un transfuge du catholicisme et de l'Ordre des Bénédictins.... Le noviciat, d'une année, se termine, par une prise d'habit, un changement de nom, un serment... On s'oblige à la pauvreté et au célibat. Les jours s'emploient à la prière et au travail artistique.

La Haute Eglise d'Allemagne possède également un Tiers-Ordre évangélique, l'*Ordre des Humiliés*, dont les statuts ont été arrêtés le 26 septembre 1926. Voici un résumé fidèle de ces statuts. But de l'Ordre : au sein de la chrétienté évangélique, grouper ceux qui, par la vertu du Christ et dans le cadre de leur vocation terrestre, sont prêts à observer les vœux d'obéissance, de pauvreté, de chasteté (dans le mariage et dans le célibat)... En outre, le but de l'Ordre demeure la fondation d'une maison (établissement conventuel) pour ceux qui se sentent appelés à la vie monastique... Les frères s'engagent à trois exercices spirituels quotidiens. La forme et la durée sont laissés au choix de chacun. Des bréviaires sont conseillés. Chaque soir un examen de conscience terminera la journée. Aller au temple le dimanche et participer aussi fréquemment que possible à la sainte Cène. — Se confesser une fois l'an et recevoir l'absolution privée. — Toutes les semaines, prier le mardi pour l'Ordre, le dimanche pour l'unité de l'Eglise ; le vendredi, se souvenir de la passion du Christ. — Pour soutenir la cause du royaume de Dieu, offrir la dîme de ses biens. — Dans son train de vie garder la plus grande simplicité. — Sont recommandés : l'abstinence du vendredi ; le jeûne le mercredi des Cendres, le Jeudi Saint et le Vendredi Saint ; l'abstention, autant que possible, de tabac et d'alcool, spécialement les jours de communion.

« Ces gestes condamnent avec force les sauvages et aveugles destructions du seizième siècle, mieux que ne sauraient faire nos discours. »

L'Ami du Clergé. — 23 juin 1927. *Vers l'union parfaite d'après saint Jean de la Croix.* La récente élévation de saint Jean de la Croix au rang de docteur de l'Eglise universelle a ravivé l'attention que les fidèles et le clergé ont toujours apportée à ses enseignements. L'*Ami* publie à cette occasion un résumé de sa doctrine mystique, dû à la plume d'un des fils du Carmel.

Les dossiers de l'Action populaire. — 10 juin 1927. M. Rigaux (ancien aumônier de troupes scouts), *Après six ans de Scoutisme.* Le Scoutisme, qui est d'origine anglaise, a besoin de s'adapter au point de vue national et au point de vue religieux. A ce dernier point de vue, voici la formule : « Dans les questions religieuses et morales, suprématie de l'autorité sacerdotale; dans les questions purement techniques, prépondérance du chef; dans les questions mixtes, accord préalable, que facilitera la mutuelle confiance issue du commun amour surnaturel des âmes ». — C. Jéglot, qui connaît les jeunes filles, étudie *la jeune fille sans l'esprit chrétien.* Elle recherche les pénétrations de l'esprit laïque et de l'esprit païen ou anti-chrétien, ou plutôt en dénonce le danger d'après leurs résultats. — *L'égalité devant l'instruction. Coup d'œil rétrospectif.* — *L'utilisation des diocésaines.* Que convient-il d'affecter aux nouvelles associations ? En plusieurs circonstances, elles rendront de grands services; mais, en d'autres, leurs imperfections pourraient entraîner des préjudices sérieux. S'agit-il de posséder les lieux de culte, tous les autres supports juridiques ne sont que des expédients ruineux ou peu sûrs. Les presbytères, évêchés, maisons de retraite ont aussi leur place normale dans la Diocésaine. Et on peut en dire autant des séminaires, bibliothèques et autres établissements utilisés pour la formation du clergé. L'avantage le plus frappant des associations diocésaines est de permettre aux fidèles de faire certaines fondations : les fondations pour cérémonies et services religieux, et spécialement les fondations de messes. Conclusion et résumé : « Ne pas faire de la diocésaine un organisme anémié, l'utiliser sans pessimisme; reconnaître pourtant ses défectuosités; pour y remédier ne pas craindre de conserver des moyens parallèles de possession ».

Chronique sociale de France. — Juin 1927. Les disciples de l'Encyclique *Rerum novarum* et de l'Union de Fribourg ont élaboré à Malines à partir de 1920, sous la présidence et la direction d'abord du Cardinal Mercier, puis de son successeur S. G. van Roey, une synthèse sociale catholique qui porte le nom de *Code de Malines :* la vie familiale, la vie civique, la vie économique, la vie internationale, la vie surnaturelle. Eugène Duthoit présente sommairement cet ouvrage aux lecteurs.

Charles Boucaud, *La royauté du Messie.* Etude juridique sur la naissance, le procès et le supplice du Christ-Roi. — Maurice Deslandres analyse longuement l'ouvrage important de M. Paul Haury, *Pour que la France vive.* Ce livre a pour but d'armer les professeurs de nos enfants en vue de l'enseignement démographique qui se donne dans les cours d'histoire, de géographie et de philosophie. C'est à ce triple enseignement que répondent les trois parties de l'ouvrage : *Autrefois*, c'est la *partie historique* qui a pour but de montrer les rapports de cause et d'ef-

fet qui existent à travers toute l'histoire entre la situation démographique et la situation politique des différents peuples, la mauvaise politique effondrant la natalité, l'effondrement de la natalité précipitant la décadence des peuples. *Aujourd'hui*, c'est la *partie géographique*, la description de l'état présent démographique de tous les peuples modernes confronté avec leur situation sociale et économique pour faire saillir le parallélisme existant entre la vie et la prospérité et dégager les lois de leurs rapports. *Demain, c'est la partie philosophique;* il s'agit de montrer le mal, de qualifier les phénomènes démographiques, d'en scruter les causes et les conséquences, et de chercher les remèdes.

La Vie spirituelle. — Juin 1927. Et. Lajeunie, *Le précepte de la Vigilance.* — Dom. E. Pichery, *Le pain de vie.* — R. Garrigou-Lagrange, *Le mystère des douleurs de Marie.* — M. C. de Ganay, *Le B. Gilles de Santarem.*

Bibliographie

Les Martyrs franciscains des Carmes, 119 p. Paris, 1926. Librairie Saint François d'Assise, rue Cassette; 4 fr. 75.

Préfacé par M. de la Gorce, ce volume contient trois notices sur le Bienheureux Apollinaire de Fribourg, capucin; le Bienheureux Jean-François Burté, capucin et le Bienheureux Severin Girault, tertiaire régulier. La première a pour auteur S. G. Mgr Gumy, évêque des Seychelles, la seconde, M. Mangenot et la troisième, très brève, le R. Ubald d'Alençon. Elles se lisent avec intérêt et édification.

L'Apostolat dans la vie ordinaire, par la Comtesse René de Galard Béarn, 1 plaquette in-8 couronne, 2 fr. Téqui, éditeur.

Ces pages m'ont charmé, c'est si vrai, si triste, si discret ! Elles ont dû être vécues avant d'être écrites. Je crois qu'elles peuvent faire beaucoup de bien. J. V. Bainvel.

Compain (L.). — *Les Portes de la Vie spirituelle*, 93 p. Paris, Figuière, 6 fr.

Qu'on ne se laisse pas égarer par un titre un peu équivoque : Mme Compain a beau évoquer saint François d'Assise, citer l'Evangile et sainte Thérèse, il ne s'agit pas ici d'un livre de spiritualité *catholique*. Pour cette chercheuse de Divin, à la fois très audacieuse et très timorée (tant elle a peur du surnaturel), les fondements de la vie spirituelle se réduisent en définitive à une mixture plus ou moins cohérente de théosophie et de modernisme tyrellien. Les catholiques et même les incroyants qui cherchent loyalement la vérité n'ont donc rien à prendre dans le petit livre de Mme Compain. Ajoutons d'ailleurs que l'auteur recommande explicitement une secte schismatique très obscure... et plaignons ceux et celles, à commencer par Mme Compain elle-même, qui voudrait pénétrer dans le royaume de Dieu par des portes aussi... vermoulues.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE, PARIS.

Aux origines du Dogme chrétien :

Le Sacrifice de l'Eucharistie [1]

6. Le polyptique démembré.

Que s'est-il donc passé ? Et pourquoi fallut-il que le courant, à l'heure où le Concile de Trente venait de le canaliser, se perdît aussitôt en ruisseaux sans énergie ni profondeur ? — La controverse avec des protestants fut la cause de cette dispersion de forces. Comme l'a dit un théologien contemporain, « la nécessité de ne pas dépasser, au point de départ d'une discussion, ce qui est concédé par l'adversaire, risque de donner [du sujet] une notion qui, sans être fausse, n'est pas complète... Et la perspective apologétique est rarement la meilleure pour approfondir le problème ».

En somme, on était en possession d'une formule antique qu'il fallait entendre au sens où les Anciens et le Concile de Trente l'avaient toujours comprise : la formule de l'immolation sacramentelle, où le substantif et l'adjectif réagissaient l'un sur l'autre pour s'expliquer mutuellement. Le symbolisme de l'immolation ne l'empêchait pas d'être réelle ; mais cette réalité, qui nous était donnée en sacrement, n'était point une création. Et ce signe neuf nous faisait participer à l'immolation ancienne et unique.

A partir du jour où, sous la pression des méthodes imposées à la théologie par les objections protestantes, on se mit à traiter l'immolation et le sacramentalisme comme deux valeurs conjuguées mais séparables, on quitta la bonne route et le large chemin. Les uns, théologiens de la Flandre espagnole, en contact direct avec les adversaires, mirent l'accent sur l'idée sacramentelle, et crurent parfois pouvoir se contenter, pour apaiser les protestants, d'une immolation en figure ou en *représentation*. Les autres, théologiens de l'école italienne, pour mieux écraser les hérétiques lointains, souli-

1. Cf. *R.A.* août et septembre 1927.

gnèrent le dogme du sacrifice, et cherchèrent à l'autel une immolation d'autant plus réelle, pensèrent-ils, qu'ils la montreraient nouvelle et distincte de celle de la croix[1].

C'est fini. On est perdu. Les détails sont dans M. Lepin, dans tous les manuels. On essaiera ici une synthèse de ces mouvements. Après tout, ces théologies de l'Agneau mystique ne sont pas des conceptions ennemies et contradictoires, entre lesquelles il faudrait choisir, mais ce sont les volets dispersés du polyptyque des frères Van Eyck. Des chanoines pudibonds et un empereur sacristain ont laissé partir à Bruxelles, à Berlin, à Paris, les fragments épars du chef-d'œuvre. Le morcellement eut du moins cet avantage que pendant les tristes années de la séparation, chacun des panneaux reçut, dans les musées étrangers où il s'égarait, les honneurs et les soins dûs au rétable complet ; il fut traité avec amour et étudié avec orgueil. Mais c'était au détriment de la vision unique, la seule vraie. Il est temps aujourd'hui de restituer à *Saint-Bavon* son trésor intact, et de rapprocher les volets parallèles, de les expliquer les uns par les autres, en éclairant leur coloris de la mutuelle beauté de leur composition sagement équilibré[2].

Un premier groupe de théologiens avait cherché avec raison dans les signes sacramentels une ressemblance symbolique avec le Calvaire, mais ils avaient fait consister le nouveau sacrifice uniquement dans cette image, comme si une ressemblance pouvait par elle-même créer une vérité. Cette similitude, on l'avait rêvée aussi vive que possible, comme si l'on avait pu, en donnant de plus en plus l'illusion de la réalité, produire cette réalité. — Ainsi d'abord timidement Vasquez, puis résolument Lessius, et derrière eux la Flandre, les Pays-Bas espagnols, soulignant l'adjectif *mystique*, pris comme synonyme de *symbolique*, et érigeant le symbolisme à la dignité d'un sacrifice à cause de sa ressemblance avec celui-ci.

Puis, tout à coup, sous la pression même de cette théorie qui s'exaspère en se développant, un subit exhaussement de terrain se

1. De la Taille, *Esquisse*, pp. 17-18.

2. Je risque le tableau suivant. Ces sortes de résumés synoptiques, qui font la joie des élèves à l'heure de la préparation des examens, constituent généralement à l'égard des auteurs qu'on étend tout vifs dans ces lits de Procuste, la plus douloureuse des injustices : car il est bien sûr qu'on n'obtient ces schémas commodes qu'à la condition de supprimer tout ce qu'il y a de personnel et d'intelligent dans les systèmes que l'on met en balance. On voudra bien, par conséquent, ne pas mesurer le respect et l'attention que méritent les grands théologiens dont les noms paraissent ici, à la largeur et à la place du compartiment qui leur est accordé.

Le Sacrifice en général est :	LE SACRIFICE DE LA MESSE, EST PAR RAPPORT AU SACRIFICE DE LA CROIX, UNE FIGURE REPRÉSENTATIVE ET :					
	Une autre (nouvelle) immolation			Une immolation sacramentelle, rapportée à la première	Le Sacrement de la même immolation	l'oblation de la même immolation
	du pain	du Christ,				
		réelle	virtuelle (conditionnelle)			
Un annéantissement (plus exactement : une consomption)	Suarez	Bellarmin (Waffelaert-Lamiroy)	Vasquez			
— Une immolation.		de Lugo	Lessius			
— Définition august.-thomiste. Opus quod agitur ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum				Billot →	Il faudrait ici, entre les deux, et en s'inspirant de saint Thomas, essayer de serrer de plus près la tradition.	←de la Taille
— Une oblation.						Lepin

produit. Ce n'est plus seulement parce qu'elle contient une image du Calvaire que l'Eucharistie est un sacrifice ; mais parce qu'elle est elle-même une autre immolation physique. Lessius avait parlé d'une image qui se transformerait en réalité, si elle le pouvait. Cette virtualité, de Lugo croit la trouver existante : il y a une nouvelle immolation à l'autel. Il y a de la mort sur le corporal : *semper moriens ad interpellandum pro nobis*. Ainsi s'exprimerait presque l'école italienne : elle s'échauffe, elle s'enflamme, elle se grise de sa propre éloquence factice, elle étend le Christ sur l'autel comme le plus adorable des gisants. Seulement — mauvais signe ! — une seule espèce lui suffirait à la rigueur pour réaliser ce nouvel anéantissement de notre Sauveur. Et le panneau de l'immolation, contemplé à part, fait presque évanouir celui du Sacrement.

Et ainsi cette précieuse formule de l'immolation sacramentelle, si riche par son contenu, si pauvre et si lamentable quand on songe aux traitements qu'elle est en train de subir, se prête successivement à une série d'interprétations qui sont toutes fausses par la volonté qu'elles affirment de s'isoler de leurs voisines. Immolation sacramentelle, donc symbolique, donc mystique, c'est-à-dire insaisissable et purement en figure. Immolation sacramentelle, donc réelle en image et en désir, mais irréalisable en soi, donc virtuelle. Immolation sacramentelle, immolation que le sacrement impose au corps glorifié du Christ, par une nouvelle modification physique et humiliante de la victime.

A cette étape suprême du cercle fatal, d'autres théologiens, plus délicats, protestent. C'est trop fort ! s'écrient-ils, écœurés à la vue de cette sorte de cadavre de leur Sauveur étendu sur l'autel de leur messe matinale. Mais emportés par le tourbillon, ils ne songent pas à revenir en arrière. Ils croient seulement que de la suite du sacrifice du Christ, on pourrait détacher un élément plus spirituel, en relation assez étroite pourtant avec l'immolation de la Croix pour qu'en le répétant, l'on pût posséder celle-ci sans la recommencer. Ce geste sauveur, c'est l'oblation. Celle-ci est décidément l'immolation sacramentelle que l'on cherche. Les uns la prennent à la fin du mystère de la Rédemption, au Ciel, où le Christ continue de s'offrir, et la transportent sur l'autel ; les autres l'aperçoivent au commencement, à la Cène, où le Sauveur livra tout son corps et son sang en holocauste prochain à la gloire de son Père.

Le cycle est achevé. Ramenée à la Cène où le Christ institua la divine Eucharistie, la théologie pourra recommencer à tourner dans le même sens. Quelques variantes donneront l'impression d'un renouveau. En réalité, nous sommes à ce rouet qui a fini par fatiguer l'inaltérable patience de M. Lepin lui-même.

Il faut échapper à ce labyrinthe de systèmes sans passé et sans avenir. Il y a quelque part une issue libératrice qui nous rendrait à l'air libre et au grand chemin.

Il y a une autre interprétation possible de l'immolation sacramentelle. C'est la doctrine du symbole efficace. Un signe institué par le Christ est assez riche pour contenir la réalité à laquelle il ressemble. Son extraordinaire pouvoir lui vient non pas précisément de cette ressemblance, si touchante qu'elle soit à nos yeux, si délicat qu'ait été le choix du Seigneur, mais de cette institution même par le Christ. C'est un signe qui, à cause de son Auteur, possède la valeur qu'il signifie[1].

On peut dire que c'est aujourd'hui une tradition retrouvée et renouée.

7. *Le retour à la tradition.*

Le premier ouvrier de cette victoire fut le cardinal Billot. On

1. Le signe sacramentel n'est pas efficace parce qu'il ressemble symboliquement à la grâce qu'il va produire. Il est efficace parce qu'il a été institué par le Christ ; mais comme il a été choisi et institué par celui-ci à cause de cette ressemblance, sa causalité lui vient pour finir à la fois de son auteur et de sa ressemblance avec son effet.

De même le signe eucharistique n'est pas le Sacrifice du Calvaire parce qu'il ressemble symboliquement au Sacrifice du Calvaire. Il est ce sacrifice parce qu'il a été institué comme tel par le Christ, lequel l'a choisi à cause de la ressemblance des espèces avec l'appareil extérieur de son immolation et avec les figures annonciatrices de l'Ancienne Loi.

Dans ce sens-là (qui n'est pas le sens pauvre de Vasquez), la Messe nous livre le Sacrifice de la Croix parce qu'elle représente bien celui-ci.

Or, si l'on met à part le système de Lessius, qui est hors de jeu à cause de son peu de résistance théologique, on peut dire que tous les systèmes, sauf celui du Cardinal Billot, ne parviennent pas à faire dépendre la réalité du Sacrifice de la Messe de sa ressemblance avec celui de la Croix. Chez de Lugo, dans l'Ecole Française, et peut-être (j'en suis moins sûr) chez le P. de la Taille, la Messe 1° représente la croix grâce à ses deux espèces, et 2° elle est un sacrifice. Mais on ne voit pas de lien entre ces deux propositions : si les deux espèces sont nécessaires à la ressemblance, elles ne le sont pas à la réalité : l'une d'entr'elles suffirait seule à la vérité du Sacrifice. Chez le Cardinal, le lien est beaucoup plus nécessaire, parce que l'auteur permet d'appliquer au Sacrifice, — en sens inverse, et en distinguant le mode de causalité, — la théologie bien connue et bien achevée du Sacrement, — qui est à la fois signe symbolique et signe efficace, — efficace à cause du choix du Christ qui l'a choisi parce que symbolique. Cette vigueur d'unité dans le système nous avertirait déjà que nous sommes avec Billot dans la ligne de la grande tradition, et que c'est dans cette direction qu'il faut chercher le bon chemin.

éprouve, à lire les chapitres qu'il a consacrés au Saint Sacrifice de la Messe, une impression semblable à celle que nous ressentîmes en 1918, lorsque tout à coup, sur l'ordre du Maréchal, un front de guerre immobile depuis trois ans — trois siècles ! — s'ébranla. Et aussitôt, d'immenses lambeaux du territoire traditionnel furent récupérés. Le cardinal Billot déplace, lui aussi, la ligne morte de controverses stériles, et retrouve du premier coup des provinces entières : la valeur du signe comme tel ; les espèces eucharistiques intervenant pour nous donner un sacrifice réel, qui n'impose au Christ aucun changement physique ; — l'importance essentielle de la transsubstantiation (dont il va falloir que nous parlions dans notre seconde partie) ; — la relation de la Messe au Calvaire, où s'établit toute la valeur propitiatoire de l'Eucharistie ; — et cette possibilité pour nous de posséder deux fois le sacrifice du Christ, sous ses espèces propres, et sous des espèces sacramentelles: par cette dernière porte, c'est toute la vieille tradition qui rentre triomphante au palais de la théologie.

Le P. de la Taille devait trouver que cette position péchait *per defectum*. C'est sans doute qu'à ses yeux le P. Billot souligne trop l'importance du signe sacramentel : mais elle était si oubliée ! Si nous retrouvions tout à coup les Hexaples d'Origène, n'en oublierions-nous pas quelque temps la Vulgate de saint Jérôme ?

En tout cas, le cardinal, au lieu de ne voir à travers ce signe que l'image ou la virtualité d'une immolation, y trouve une immolation véritable. Et il s'arrête à temps pour que cette immolation ne soit pas indépendante de celle du Calvaire, et surtout, pour qu'elle ne fasse subir au corps du Christ aucune modification. Dans sa dernière édition, sous la question des critiques respectueuses, mais très nettes, du R. P. de la Taille, il est même parvenu à donner à sa pensée une précision et une force nouvelles, qui préparent pour demain un sondage plus profond encore de la doctrine.

Oblatio coenae (quae est prima ac prototypa sacrificii missae celebratio) opponitur sacrificio crucis sicut repraesentativum repraesentato, sicut memoriale objecto in perpetuum memorando, sicut id quod in finem

L'Offrande de la Cène... s'oppose [au sens scolastique] au Sacrifice de la Croix... comme *le* représentatif au représenté; comme le mémorial à l'objet qu'on doit à jamais commémorer; comme ce qui se renouvellera et se

usque repetendum ac continuo frequentandum praecipiebatur, ei quod semel tantum erat peragendum, nusquam iterandum.

Habet consecratio veram in se sacrificii rationem, formaliter et praecise secundum quod est incruenta Christi immolatio, cruentae immolationis crucis repraesentativa, per sacramentalem seu mysticam corporis a sanguine sub distinctis speciebus pani et vini separationem.

répètera sans arrêt jusqu'à la fin sur l'ordre du Christ, à ce qui devait être une seule fois accompli sans réitération possible... (p. 602).

La consécration possède en soi la véritable essence du sacrifice, formellement et précisément en tant qu'elle est *une immolation* non sanglante du Christ, représentative de l'immolation sanglante de la croix — par la séparation *sacramentelle ou mystique* du corps et du sang sous les espèces distinctes du pain et du vin (p. 621 et 632).

Cette sixième édition du tome premier du *de Sacramentis* apparaît peut-être plus remarquable encore dans ses suppressions que dans ses additions. L'auteur, dans ses préliminaires sur le sacrifice en général, a biffé dans le III[e] toute une page dont ses disciples avaient abusé pour édulcorer sa doctrine sous prétexte de la vulgariser. Il y avait là, je pense, des reliques de Vasquez, auxquelles le cardinal donnait un sens nouveau et acceptable, et ses lecteurs une signification archaïque et étroite, mais commode à exposer : le sacrifice de la croix était expiatoire, le sacrifice de la messe ne l'était pas, à cause de la différence des espèces ou figures sous lesquelles ils sont offerts l'un et l'autre. Tout cela a disparu, et a été remplacé par la précieuse note que nous avons utilisée, sur les rapports entre l'oblation et l'immolation. Et il reste que la Messe, tirant toute sa valeur essentielle du Calvaire dont elle est le signe, ne fait pas injure à la Croix en prétendant utiliser, c'est-à-dire réaliser pour nous, les effets, même expiatoires, du sacrifice du Golgotha.

Pourquoi, dans ces conditions, avoir si peur de se servir de l'expression : *unité de sacrifice à la Croix et à la Messe*, qui est acceptée par saint Thomas[1], consacrée par le catéchisme du Concile de Trente[2] et les catéchismes diocésains ? Nous avons beau compter la,

1. IIIa p., q. 83, a. 1, ad 1um : unum sacrificium.
2. Catechismus ad parochos, pars 2a, cap. IVum, de Eucharistiae Sacramento, n° 76.

durée de nos existences humaines par jours successifs, par levers et couchers du soleil : le grand astre qui brille là-haut toujours le même n'en est pas moins unique. — La difficulté vient, je crois, du sens précis à donner aux deux mots : immolation sacramentelle, dont la signification varie comme les couleurs des plumes du cou d'un pigeon, suivant qu'on appuie sur le substantif ou sur l'adjectif, unis ou séparés dans le regard mental. Nous serons obligés, en conclusion, de reprendre ces analyses subtiles. Mais auparavant, d'autres joies profitables nous attendent déjà chez le P. de la Taille.

*
* *

La théologie du P. de la Taille est autrement riche et complexe que le pauvre schéma où certains lecteurs pressés voudraient l'enfermer. Car d'après lui, l'Eglise n'offre pas seulement à la Messe l'immolation du Sauveur, mais l'Immolé, et l'Immolé agréé, le « théothyte » éternel. Ensuite le système suppose une sorte de lien métaphysique, c'est-à-dire nécessaire, entre l'offrande de la messe et l'immolation du Calvaire. A la Cène, le Sauveur, en se dévouant, rendait son immolation du lendemain inévitable : *oblatio victimae immolandae* ; à la Messe, l'Eglise entre dans ce nœud de relations : son offrande suppose l'immolation du Calvaire, *oblatio victimae immolatae ;* et dans la mesure où une conséquence peut s'imposer à son principe, la Messe, née de la Cène, exige le Calvaire et se réfère essentiellement à lui.

Pour fortifier ce lien qui risquait de n'être pas très visible, le P. de la Taille enseigne que la Cène, dont la Messe est une réplique célébrée par l'Eglise, n'était pas seulement l'annonce sacramentelle de la Croix, mais une partie intégrante et même essentielle du Sacrifice du Calvaire. Grâce à cette vue ingénieuse et hardie, la Messe participe à l'unité ontologique qui existait entre l'offrande du Christ au Cénacle et son immolation sur la Croix, et qui de cette offrande et de cette immolation ne faisait qu'un seul sacrifice.

Ainsi toutes les parties de la théologie du P. de la Taille se tiennent fortement. Cette théorie de la Cène, conçue comme une partie intégrante du Calvaire, et qu'on aurait cru pouvoir séparer du reste du système, est réclamée par la logique et les besoins de la doctrine. Et c'est ce qui est terrible. Cette unité de la synthèse est une force. C'est aussi une faiblesse. Car si un point cède, toute la construction est ébranlée.

Or, en nous présentant l'Eucharistie du Jeudi soir comme le premier acte du sacrifice du lendemain, le P. de la Taille est obligé d'accentuer encore l'unité que la tradition a toujours aperçue dans le récit de la Passion, du Cénacle au Calvaire. L'institution de l'Eucharistie fait partie du sacrifice de la Rédemption Et l'auteur se heurte en cet endroit au cardinal Billot, et peut-être, derrière celui-ci, au chapitre premier de la session XXII du Concile de Trente, à l'*etsi* et au *tamen* désormais signalés comme deux écueils entre lesquels il faut passer. C'est bien ennuyeux[1].

Aussi, beaucoup de gens n'ont pas l'envie d'avancer dans cette voie. A l'enthousiasme des premiers jours a succédé une sorte de froideur et un peu de réserve. On a peine à croire que l'institution de la sainte Eucharistie, utile à la révélation du dogme de la Rédemption, nécessaire à l'application quotidienne et liturgique des heureux fruits de la Passion, ait été nécessaire à la Rédemption elle-même. — Mais l'œuvre du Père de la Taille est trop riche ; sa conception traditionnelle du sacrifice en général est trop magnifique ; appliquée à la Croix et au Ciel, elle explique trop bien l'Ecriture ; appliquée à l'Eucharistie, elle encadre trop parfaitement les textes et les rubriques de la liturgie, pour que l'on ne revienne pas, longtemps encore, consulter ces pages de grand style et les exploiter

1. A la place du passage capital de l'*Esquisse*, pp. 18-19, où il est dit : « l'Eglise à la Messe immole mystiquement, c'est-à-dire sacramentellement, mais non effectivement le Sauveur », on pourrait dire : l'Eglise immole effectivement le Sauveur, *distinguo :* effectivement et historiquement, comme firent les Juifs, *nego;* effectivement et sacramentellement, dans un symbole efficace, dans une efficacité sacramentelle, qui retient pour le faire nôtre le mystère de l'immolation du Christ, *concedo.*

Et alors, ce qui suit dans le P. de la Taille, *loc. cit.*, va très bien : « il suffit que le Christ, étant hostie de son sacrifice (historique), devienne par nos soins hostie de notre sacrifice (sacramentel). Il est hostie sans nous : à nous d'en faire *notre hostie.* C'est ce que nous faisons, en reprenant à notre compte le geste de la cène ». Mais, contrairement à la note (page 19), notre immolation symbolique, étant effective, ne se limite pas aux dehors sensibles du sacrement, elle ne reste pas extérieure au Christ; et néanmoins elle ne modifie pas celui-ci intrinsèquement, car elle ne change rien à son état glorieux, qui n'est pas autre chose que son état de victime (donc d'immolé) glorifiée. Possédant le glorifié, nous possédons l'immolé, car il est tout un. Possédant la glorification, nous possédons l'immolation, car l'une est l'envers de l'autre, et sa conséquence : elles ne s'opposent pas, elles se supposent. Ah ! si nous comprenions bien ce : *propter quod*, jeté par saint Paul aux Philippiens, II, 9, comme unifiant tout le mystère du Christ ! La glorification du Fils par son Père au jour de Pâques, c'est l'immolation voulue du Fils poussée jusqu'au bout. C'est le même mystère épuisé jusqu'à la fin. Et si ce n'était pas dans les termes avoir l'air de traiter peu sérieusement d'aussi adorables réalités, on dirait : que l'on saisisse le mystère du Christ par le commencement ou par la fin, on le prend tout entier. Et ce que Dieu a uni, l'homme ne le séparera pas.

comme une carrière de marbre fin. On y trouve une théorie des honoraires de Messes si heureuse qu'elle suffirait presque seule, en dépit de l'importance secondaire de la question, à justifier l'explication du Sacrifice où elle vient s'appuyer. Et il y a dans les deux volumes, le latin et le français, une unité de pensée qui, à force d'exigences, décourage le lecteur, mais qu'il admire et qu'il regrette en s'éloignant.

*
* *

Cette synthèse d'unité, l'École Française l'avait-elle réussie ? — Et les grands maîtres du XVII^e^ siècle, superbes vieillards au pied du trône de l'Agneau, sont-ils parvenus à maintenir dans leur vision du Mystère éternel toute la richesse dont le Christ, au soir du Jeudi, avait rempli le Sacrement de l'autel. Leur théologie, toute fulgurante, les disposait peu aux succès d'harmonie. Héritiers d'un siècle imprégné d'un mysticisme extrême, ils étaient mal préparés, par leurs luttes mêmes contre Port-Royal, à maintenir leur définition du sacrifice chrétien dans un équilibre de sérénité. Et pourtant, M. Lepin, grâce à un respect filial que nous respectons à notre tour, est parvenu à extraire de l'œuvre du P. de Condren, dégagée des outrances qu'un éditeur janséniste lui prêta sans doute gratuitement, une théologie de la Messe tout entière suspendue au Sacrifice du Ciel. On peut regretter que cette splendide construction repose sur une opposition partout avouée entre l'oblation et l'immolation. L'adjectif *formel*, appliqué à cette distinction, revient souvent sous la plume du savant et pieux auteur :

p. 744 : « L'oblation du Christ en croix se distingue *formellement* de son immolation... » ; p. 750 : « Le sacrifice de la messe ne consiste pas plus dans l'acte d'immolation figurative que le sacrifice de la croix dans l'acte d'immolation réelle. La raison *formelle* du sacrifice de la messe est dans l'offrande, etc. »

A notre avis, la métaphysique du sacrifice est à la fois beaucoup plus simple et beaucoup plus complexe, et la distinction poussée à ce point est exagérée. Dans l'état d'innocence, il y aurait eu entre l'oblation et l'immolation une distinction formelle et même une contradiction. Rencontrer Dieu, ce n'est pas se perdre ni se diminuer soi-même. C'est se trouver. Une créature qui se livre à son Créateur, loin de s'immoler, réalise sa propre fin, et n'est jamais plus elle-même qu'elle ne l'est à ce moment divin. C'est le péché

qui a brisé en deux temps, l'un négatif, l'autre positif, cet élan vers Dieu. Mais sous cet état, et à cause du fait regrettable de la faute, il y a entre l'immolation et l'oblation une logique intérieure qui ne les oppose pas l'une à l'autre. Elles se suivent, mais elles s'attirent et elles s'appellent. Renoncer au péché et à ses suites, c'est déjà tendre vers Dieu. Que pourrait bien signifier, chez un être coupable, une rupture avec le péché mortel qui ne serait pas déjà un retour vers le Dieu suprême, et réciproquement ? Que pourrait bien être chez le pécheur une oblation à Dieu qui n'incluraît pas une immolation préalable de ses attaches mauvaises ? C'est le même mouvement, vu de l'envers et à l'endroit : il n'y a pas de séparation possible entre ces deux aspects.

Il est vrai que l'on peut entendre sous le nom d'oblation un offertoire préliminaire de la victime qu'on se propose ensuite de sacrifier. Dans ce sens-là, nous l'avons vu, saint Thomas concède que si tous les sacrifices sont des oblations, toutes les oblations ne ont pas des sacrifices. Mais ces offrandes-là (au sens faible) n'étant pas encore des immolations, sont hors de notre sujet. Et dire que la messe n'est qu'un offertoire, et non un sacrifice, c'est certainement une erreur (que M. Lepin ne commet pas d'ailleurs).

Ces observations entraînent, je crois, une autre conception de ce sacrifice du ciel, qui tient une si grande place dans l'Epître aux Hébreux et dans la doctrine de l'Ecole Française. Le sacrifice du Christ au ciel ne consiste pas seulement dans l'offrande renouvelée de sa mort terrestre, dans une sorte d'offertoire *post factum* que le Fils ferait au Père de son immolation antérieure, mais c'est l'état de rencontre avec le Père qui est la suite logique et le but véritable des immolations par lesquelles le Christ a passé, c'est leur conclusion même, ou plus exactement l'aspect glorifié et béatifiant de son mystère unique, qui était de venir au Père par le chemin des humiliations de la Croix, et d'être comme tel reçu par Lui. Chez nous, le mystère a eu une histoire et s'est déroulé dans le temps. Aux regards de Dieu, c'est un mystère total avec ses deux aspects, l'un qui vient de notre péché, l'autre qui résulte de la justice et de l'amour. Et c'est la conclusion finale, conditionnée par les immolations antérieures, qui est sans cesse présente aux yeux du Père, et qui le remplit d'une joie et d'un assouvissement infinis. La religion du Fils est au ciel en perfection. Elle l'était déjà essentiellement sur terre, mais dans une situation illogique avec elle-même,

bien que logique avec notre péché. Maintenant, c'est fini, *consummatum est*. Mais elle est achevée après avoir été ce qu'elle fut, à savoir humiliée et douloureuse jusqu'à la mort.

Et c'est bien, si je ne me trompe, ce que veut dire l'Epître aux Hébreux. Quand l'auteur sacré insinue que le Christ n'est vraiment prêtre qu'au ciel, il ne nie pas que le Christ l'ait été d'abord et toujours sur la terre. Mais enfin, si l'on est surtout prêtre au moment où l'on offre le sacrifice, comme le sacrifice du Christ ne s'est *terminé*, n'a *réussi* qu'au ciel, c'est au ciel qu'il faut aller adorer le Fils dans la plénitude de l'exercice de ses fonctions sacerdotales. Et l'Apocalypse de saint Jean, dans un autre cadre littéraire et même théologique, aboutit aux mêmes conclusions, avec la vision fameuse de l'Agneau Mystique. Seulement, l'Epître aux Hébreux voit de préférence la finale du mystère, le Christ prêtre parce que son immolation du Calvaire est achevée et suivie de sa glorification céleste. L'Apocalypse au contraire, jusque dans l'apothéose, laisse réapparaître en transparence l'immolation passée, puisque c'est l'Agneau occis et source sanglante du bain mystique, qui triomphe au pied du trône éternel. Et vraiment, dans nos langues humaines, où nous devons voir les deux aspects du mystère séparément, nous sommes forcés ou bien avec saint Paul de dire d'abord la gloire sauf à rappeler la croix, ou bien avec saint Jean de rappeler d'abord la croix quitte ensuite à la glorifier. Dieu seul voit tout le drame en unité parfaite.

Or, c'est *tout* le mystère que nous donne la Messe, en unité parfaite, — immolation et oblation, mystère de mort et mystère de gloire. *Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in coelos gloriosae ascensionis : offerimus...* C'est aussitôt après le récit de la Cène et la Transsubstantiation que ces paroles solennelles sont prononcées par le célébrant en son nom et au nom du peuple fidèle : « C'est pourquoi nous souvenant de la bienheureuse Passion de N.-S. le Christ votre Fils, et en même temps de sa Résurrection du fond des enfers, et aussi de sa glorieuse Ascension aux Cieux, nous offrons à votre Majesté suprême... » : Ce sont tous les mystères du Christ réunis en un seul et se réalisant tous de la même manière dans notre sacrifice.

Il ne semble donc pas que nous ayons besoin d'accepter les limi-

tes et les restrictions que le P. de la Taille et M. Lepin, chacun de leur point de vue, se croient obligés d'introduire dans leur vision de la Messe-oblation. La Cène n'était pas le premier acte du drame du Calvaire : elle en était le Sacrement ou le Signe ; la Messe l'est aussi. Et ce signe est assez riche pour nous livrer le sacrifice entier du Christ, en y comprenant l'immolation. Celle-ci ne s'oppose pas à l'oblation, pas même à cette grande oblation finale du Ciel qui est l'aspect positif et béatifiant d'un mystère unique, à savoir : la marche adoratrice du Fils vers son Père par les chemins d'immolation où notre péché l'attarda, et la rencontre joyeuse de la religion du Fils et de l'agrément du Père à l'heure consommatrice de la Résurrection et de l'Ascension.

*
* *

Mais cette lecture respectueuse des trois grands auteurs contemporains ne saurait apporter simplement des résultats négatifs et critiques. De ces théologies importantes, ne pourrait-on pas extraire, en les laissant réagir l'un sur l'autre, une synthèse où l'on retrouverait cette tradition ecclésiastique qui nous obsède depuis le début de ce travail. On est désormais d'accord pour ne plus chercher à l'autel une immolation physique réelle ou virtuelle, distincte de celle de la Croix, et qui apporterait (de Lugo) ou qui essaierait d'apporter (Lessius) au corps du Christ des modifications nouvelles. Ce consentement unanime des maîtres modernes représente un gain considérable. Il peut servir de fondement solide à une construction satisfaisante. Les difficultés et les malentendus ne portent plus que sur les relations de l'*immolation* du Calvaire avec le *signe* qui, à la Messe, nous en communique les bienheureux effets.

M. Lepin présente le système le plus simple. Il n'y a pas lieu d'immoler le Christ à nouveau ; contentons-nous de l'offrir, ou plutôt qu'Il s'offre par nos mains ; et cette oblation, suffisante pour qu'il y ait sacrifice, nous vaudra tous les effets salutaires de l'immolation.

Le P. de la Taille est beaucoup plus exigeant. Il voit entre l'oblation et l'immolation un lien intrinsèque, où la première engage ou suppose la seconde, et il réclame, d'un bout à l'autre du mystère, une unité telle qu'il suffira à notre signe eucharistique d'oblation, institué à la Cène, de prendre possession de l'Immolé glorieusement

agréé, pour que notre sacrifice soit complet comme le fut celui du Christ.

Le cardinal Billot détend ce système. La Cène ne fait plus partie du Calvaire. Elle en est, si l'on peut dire, une réplique anticipée, et elle institue le nouveau signe de l'immolation du Christ, *in specie aliena*. C'est celui que nous répétons sur l'ordre du Sauveur. Le Christ, en nos mains, est immolé, grâce aux espèces, dont la séparation est le signe d'immolation nécessaire à tout sacrifice. Le rôle du signe est simplement de représenter ; il remplit ici très bien sa fonction. Comme d'ailleurs le Christ a été historiquement immolé au Calvaire, et qu'il est présent sur l'autel, l'Eucharistie n'est pas un signe vide et stérile, mais fécond et profitable. Vasquez ne voyait à la Messe que la représentation, sous les espèces, de l'immolation du Christ, et s'en contentait. Le cardinal voit sur l'autel l'immolation du Christ lui-même grâce au signe dessiné par les espèces.

Le P. de la Taille reproche à son illustre confrère de se contenter d'un signe alors qu'il faudrait une réalité. Peut-être suffirait-il de dire que la théorie Billot maintient une sorte d'extrinsécisme entre le signe et la réalité. L'Eglise fait un geste d'immolation dans les espèces pendant que le Christ s'offre réellement à son Père. Cette coupure entre le symbole et son contenu n'a pas trop d'inconvénient chez le cardinal, car au moment où il étudie l'Eucharistie-Sacrifice, il a déjà établi la Présence Réelle par Transsubstantiation. Il possède déjà le corps du Christ. Il n'a plus qu'à étudier les conditions sacramentelles de cette présence, qui se révèlent comme un signe d'immolation.

Mais l'objection du P. de la Taille est précieuse parce qu'elle éclaire les principes du débat. Au fond, les deux auteurs ne se font pas la même idée théorique de l'immolation ni du signe. Chez le cardinal Billot, l'immolation marque que le sacrifice est offert à Dieu ; elle précise, si l'on ose dire, le nom du destinataire[1]. Chez le P. de la Taille, elle témoigne de notre état de pécheurs, elle est la

1. Specialis ratio submissionis et reverentiae prout Deum solum et nullum alium respicere potest, optime exprimitur dum fit oblatio per consumptionem existentiae rei oblatae in honorem ejus cui offertur. Hujusmodi enim ritus per se idoneus est ad significandum affectum hominis sese devoventis Creatori suo tanquam ei in cujus obsequio dignum est ut omnis vita creata consumatur... (Billot, *op. cit.*, 6e édit. 1924, pp. 587-588). C'est la conception du Sacrifice en général chez de Lugo, si vivement combattue par le P. de la Taille, dès le début de son ouvrage, cap. Ium.

signature des fils d'Adam. Aussi, chez le premier, l'immolation demeure extérieure au contenu réel du sacrifice[1], et comme elle n'est qu'une indication, elle peut être suppléée par une simple figure dans les espèces. Chez le second, elle fait vraiment partie depuis le péché, du corps et de l'âme de notre religion. En conséquence, les deux théologies n'ont pas la même conception du signe sacrificiel ni de son adhérence à l'essence intérieure du sacrifice : elles comprennent différemment le *signum visible invisibilis sacrificii* dont parlait l'auteur de *la Cité de Dieu*. Le cardinal Billot incarne moins fortement la réalité dans le signe. L'immolation, qu'il appelle parfois destruction, ne serait pas voulue pour elle-même, mais uniquement à titre de symbole de notre adoration. C'est exagéré ou plutôt insuffisant. L'auteur avait eu raison de rappeler la définition augustino-thomiste du sacrifice, *in genere signi*. Mais dans les rites antiques, le signe d'immolation n'a pas seulement pour but de faire voir la religion extérieure : par les renoncements qu'il exige, par les immolations qu'il opère, et au petit sens français du mot, par les sacrifices qu'il suppose, il commence déjà de réaliser ce qu'il représente, à savoir d'adoration satisfactoire. Il incarne donc un élément du sacrifice, rendu nécessaire depuis le péché, et ne se contente pas de le symboliser. De même, à la Messe, le geste symbolique de la séparation des espèces sacramentelles ne se contente pas de nous montrer l'image du sacrifice du Christ (seul Vasquez s'est imaginé que cela suffirait) ; mais il réalise ce qu'il représente, non pas en vertu de sa puissance matérielle de glaive mystique (théorie de Lessius), encore moins à cause des changements physiques qu'il ferait subir au corps du Christ (théorie de de Lugo), mais à cause de la puissance qu'il tient du Christ qui l'a institué, et qui lui permet, comme aux sept sacrements de la loi nouvelle, de contenir ce qu'il représente, à savoir le mystère de l'immolation du Sauveur sur la Croix.

Et nous voilà ramenés, en conjuguant de la Taille et Billot, à la doctrine traditionnelle. Au premier, nous empruntons sa théorie du Sacrifice en général. Elle paraît être une conquête décisive de

1. Destructio in sacrificiis non propter se quaeritur, siquidem destructio secundum se nihil profecto habet quod facere possit ad cultum et honorem ejus qui mortem non fecit, nec delectatur in perditione vivorum. Billot, *ibid.*, p. 634. Cette fois-ci, le P. de la Taille signerait. Mais il n'ajouterait pas sans explications : sed quaeritur propter saepe dictam symbolicam significationem : illius, inquam, devotionis qua nosmetipsos debemus offerre Deo... Billot, *ibid.*

la pensée théologique moderne, éclairée par les lumières de l'exégèse biblique et par les découvertes de l'ethnologie. Dans les détails, il reste des précisions à apporter. Mais l'ensemble est vraiment satisfaisant. Ce sage équilibre de l'oblation et de l'immolation, toutes deux nécessaires, mais ayant des origines différentes, et n'excitant pas en Dieu le même amour ; — l'intervention de Dieu requise pour que soit agréé le sacrifice des hommes ; — et à la fin du drame, la communion à la victime n'ayant plus pour but de prolonger le sacrifice, mais de l'utiliser... quelle splendide conception ! et qui éclaire toute l'histoire des religions !... Le signe, c'est-à-dire au fond la victime, reçoit aussi la théologie qui lui convient : ce n'est pas une substitution pure et simple, c'est une partie de nous-mêmes et l'expression de nos sentiments intérieurs, où ceux-ci commencent déjà de se réaliser, où ils « s'incarnent ».

Mais, sur les routes ouvertes ou découvertes par le P. de la Taille, nous n'allons pas plus loin. Quand il s'agit d'appliquer cette grandiose métaphysique au Sacrifice de la Messe, c'est au cardinal Billot que nous demandons de nous rappeler cette belle doctrine de l'immolation sacramentelle, instituée par le Christ au soir du Jeudi comme le signe du Sacrifice de la Croix, *in specie aliena*. Et versant ainsi toutes les richesses du P. de la Taille dans le coffret ciselé par le P. Billot, nous obtenons du Sacrifice de la Messe une théologie cohérente et vraiment conforme à la tradition.

Ou plutôt : nous prenons d'abord au cardinal Billot cette précieuse idée qu'il a reprise lui-même le premier à la tradition, de l'immolation réelle *in specie aliena*, c'est-à-dire sous un signe ; et nous la traitons par la théologie générale du signe d'immolation, telle qu'on la trouve chez le Père de la Taille. Cette perle plongée dans cette fournaise jette des lumières dans toutes les directions. Sans image : on comprend alors que l'Eucharistie réalise l'immolation du Christ, et dans quel sens, dans le sens sacramentel. Et pour expliquer cette efficacité du signe, on ajoute qu'il la tire tout entière non pas de lui-même, car de lui-même il n'est qu'une figure commémorative, admirable d'ailleurs et combien touchante de la Croix du Sauveur... Mais il doit toute sa puissance à son institution par le Christ. Celui-ci, étant Dieu, était assez puissant pour mettre son corps sous des espèces de pain et de vin, mais capable aussi de mettre tout son mystère réel d'immolation sous les signes

de cette immolation. Application inouïe de la définition augustinienne, entendue, grâce au P. de la Taille, dans un sens si fortement réaliste : l'Eucharistie est *le signe visible du sacrifice désormais invisible du Seigneur*. Elle est donc un sacrifice véritable ; elle est même le seul sacrifice : *verum et proprie dictum sacrificium*. Et cette fois, c'est la grande voix du Concile de Trente que nous entendons.

Le Sauveur, dans notre sainte Messe, est donc immolé sacramentellement, mystiquement si l'on veut, c'est-à-dire réellement quoique non historiquement. Le signe sacramentel nous communique tous les jours, pour nous y faire participer, la seule immolation historique qui ait eu lieu, celle du Calvaire ; et comme aimait à le répéter saint Thomas, « ce que la Passion du Christ a fait une fois pour toutes dans le monde, ce sacrement l'opère aujourd'hui dans chaque homme en particulier. » (III[a] p., q. 79, a 1.)

Ce que le signe sacrificiel essayait — en vain — de faire dans les sacrifices des hommes, à savoir symboliser et incarner leur immolation, en commençant de l'exécuter à cause des privations coûteuses qu'il leur imposait — le signe eucharistique l'accomplit utilement pour le salut du monde : il symbolise l'immolation du Chrst, il l'incarne, donc il en réalise pour nous tout le mystère, à cause de la force singulière et irremplaçable qu'il doit à son institution dans ce but par le Christ lui-même.

Lille.

Eugène Masure.

Catholiques et Catholicisme[1]

III. Le problème international.

La thèse des deux précédents articles se réduit à ceci. Catholiques, nous n'avons pas toujours vu suffisamment ce qu'il y avait de suffisamment harmonisable avec la doctrine catholique, dans les idées ou aspirations de la masse, soit sur le terrain social, soit sur le terrain civique ou politique. Nous nous sommes quelque peu, — certains disent beaucoup trop, — isolés dans un catholicisme étroit et immobile, et nous avons laissé, réserve faite de magnifiques efforts en nombre d'endroits, la vie sociale, la vie civique, la vie politique s'organiser sans nous. Nous nous sommes ainsi séparés de nos contemporains qui ne voient pas ou ne voient plus comment les idées que nous défendons pourraient féconder le monde, puisque ceux qui les détiennent sont en marge.

Et nous ajoutions : le résultat est d'autant plus dommageable que ce qu'il y a de bon dans ces aspirations de notre époque vers plus d'entente, vers plus de fraternité, vers plus de paix, — loin de s'opposer au catholicisme, est, au contraire un reliquat chrétien implicite qui ne demanderait, pour être reconnu tel, qu'un peu de savoir-faire et de largeur d'âme chez les dirigeants catholiques.

Le problème se pose de manière analogue quand il s'agit de concilier patriotisme et entente universelle entre peuples.

Notons *le fait*. Nous préciserons ensuite *la doctrine* vraie.

I

Il est certain que l'instinct de fraternité ici encore travaille les masses. Interrogez l'homme de la rue. Que désire-t-il ? Ne plus

1. Cf. *R.A.* août et septembre 1927.

guerroyer, voir la paix régner entre les peuples. Il aspire, confusément mais invinciblement, à une ère où les conflits à main armée seront suppprimés, où les hécatombes terribles des années dernières ne se verront plus, où ne sera plus toujours suspendue au-dessus des têtes la menace d'une mobilisation effroyable...

Habiles à capter les faveurs de la masse, qu'ont fait certains ? Ils ont misé sur ce désir si profondément légitime en soi et si explicable. Ce furent de préférence ceux qui par ailleurs se montraient hostiles aux idées religieuses. Ainsi s'accrédita la croyance, dans le peuple, que c'étaient les anticatholiques qui étaient les ennemis de la guerre, et que, par conséquent, pour marcher vers la paix, il fallait les suivre.

Par ailleurs, défenseurs vaillants du pays et comprenant qu'il y a un bien plus précieux que la paix pour un peuple, c'est la liberté dans le maintien de sa puissance légitime, les catholiques accentuèrent plutôt la note « nationaliste », quelques-uns jusqu'au chauvinisme. Traduisez cela en langage de nos adversaires ; nous voilà des ennemis de la paix, des ennemis de toute conciliation inter ou supernationale. Ecoutez plutôt M. Guignebert[1] :

« La politique belliqueuse, l'arrogance patriotique, l'outrecuidance militaire n'ont pas de plus farouches admirateurs ni de plus solides partisans que nos catholiques. Le pacifisme les fait bondir d'indignation ; la seule idée de désarmement les horripile ; le militarisme leur est plus cher que l'Evangile. Et au lieu de travailler à leur devoir qui serait de supprimer les luttes des peuples et les haines nationales, afin de réaliser vraiment le Christ dans le monde, ils applaudissent à toutes les œuvres de violence et ils exaltent les saints militaires comme si la sainteté et la violence étaient compatibles. »

Jugement de pamphlétaire et non d'historien !

On peut évidemment se créer à l'aise une popularité retentissante en prônant un humanitarisme chaleureux et un pacifisme décidé. On dira : « Il faut tout oublier. Tous les hommes sont frères. Assez de luttes. Déposons nos rancunes. Oublions nos rancœurs. Traitons-nous désormais comme si rien ne s'était passé. Tendons-nous la main. Toutes les armes, au pilon ! A jamais finies, les guerres ! On s'aime. Et c'est pour toujours. On a trop vu ce

1. *L'Impartial Français*, 4 oct. 1924.

qu'il en coûtait de ne pas s'aimer. Mieux vaut s'embrasser que s'entretuer. Décrétons qu'il n'y a plus de scélérats, qu'il n'y a plus d'ambitieux. Toutes les rivalités seront désormais sereines, couleur d'azur et non couleur de sang. Est-ce donc si difficile de s'aimer quand on est frères ? ».

Mais autre chose, flatter les masses, autre chose demeurer dans la vérité. Vouloir la paix coûte que coûte, au prix des libertés les plus chères, rêver d'embrassades émues sans tenir compte des saines exigeances du droit et des nécessités les plus élémentaires de la justice, cela n'a rien de sagement humain, — et donc rien d'authentiquement catholique. Et plutôt consentir à ce que notre religion ne soit pas très populaire, qu'admettre, sous couleur de gagner les masses, des positions chimériques, au reste nullement commandées par notre religion bien comprise.

D'ailleurs la partie saine du peuple rirait de nous, catholiques, si notre catholicisme était une religion menant obligatoirement la nation à la déchéance et la livrait pieds et poings liés à quelques voisins plus ou moins bien intentionnés. Au lieu de se rendre populaire, le catholicisme se rendrait bonnement ridicule. Il n'aurait d'ailleurs de catholique que le nom.

Mais un excès contraire est possible, celui dans lequel M. Guignebert accuse, à faux, tous les catholiques d'être tombés, — c'est-à-dire de se montrer si farouchement patriotes, si étroitement nationalistes, que toute idée de collaboration internationale leur paraisse chimère, impuissante *a priori* toute tentative d'arbitrage, ridicule et voué à l'échec en principe tout essai d'établissement d'une Société des Nations. Non, non ! pas d'amour ! La haine ! Une haine à mort ! Pas de sentiments, des canons ! Pas de pitié ! Œil pour œil, dent pour dent. Vous réclamez le pardon. Nous le talion !

Que cette doctrine prêtée si généreusement à tous les catholiques soit la doctrine vraie de l'Eglise en matière internationale, c'est une insigne inexactitude. Les enseignements de l'Eglise et les faits protestent à l'envi ; il faut vraiment ne pas vouloir voir, pour parler comme M. Guignebert.

Les faits. — M. Guignebert ignorerait-il tout ce que le catholicisme a entrepris et réalisé pour la paix du monde depuis vingt siècles ? Ignorerait-il que le Pape Léon XIII n'a jamais eu de plus

grand souci, la paix du monde[1] ? Ignorerait-il, que Pie X, avant de mourir, a refusé de bénir les armées, et a béni la paix[2] ?

Ignorerait-il les lettres et encycliques de Benoît XV[3] et de Pie XI[4] sur la paix ? Ignorerait-il que Benoît XV, loin d'être « horripilé » par l'idée de désarmement, a demandé en pleine guerre, avant Wilson, la limitation des armements, la suppression du service militaire obligatoire, — cette tare insigne de notre civilisation moderne, — et que le même Pontife qualifiait de *pestis deterrima*, de pire fléau, le nationalisme outrancier et haineux de certains, d'un trop grand nombre[5].

Quant à la vraie *doctrine* catholique, elle se tient à égale distance, — à une distance considérable, — et de l'humanitarisme sentimental, et de tout chauvinisme farouche.

L'idéalisme du premier se perd dans une idéologie qui oublie la réalité. La brutalité païenne du second se confond avec la haine, oublieuse de la divine charité.

La sagesse chrétienne tient compte et des faits qui s'imposent et de l'enseignement du Sauveur. Elle ne dit point : Tous les hommes

1. Entre autres ces graves paroles dans l'allocution consistoriale du 11 février 1889 : « Rien n'est plus important que de conjurer pour l'Europe le danger de la guerre, et ainsi tout ce qu'on fait dans ce but doit être considéré comme une œuvre de salut public. » (*Lettres apostoliques*, T. 5, p. 268).

2. Lorsque aux Etats-Unis et dans le monde entier, le Président Taft et les amis de M. Carnegie eurent entrepris leur célèbre campagne pour promouvoir des institutions de paix, Pie X écrivit à Mgr Falconio : « En vérité, promouvoir la concorde des esprits, réfréner les instincts belliqueux, écarter les dangers de la guerre et même supprimer les soucis de ce qu'on a coutume d'appeler la paix armée, c'est une très noble entreprise, et tout ce qui tend à ce résultat, même sans atteindre immédiatement et complètement le but désiré, constitue néanmoins un effort glorieux pour leurs auteurs, et utile à l'intérêt public. »

3. *Encyclique Pacem*. P. ex. : Si la signature de la Paix laissait subsister de sourdes haines et des rapports hostiles entre les nations... un coup très grave serait porté à la vie même et à l'essence du christianisme, qui tire toute sa force de la charité. » (*Doc. Cath.*, 12-6-1920, p. 770).

4. Encyclique *Ubi Arcano*. (*Doc. Cath.*, 13-1-1923).

5. *Lettre Pontificale* du 1er août 1917 : « Le point fondamental doit être qu'à la force des armes soit substituée la force morale du droit, d'où résulte un juste accord de tous pour la diminution simultanée et réciproque des armements (selon des règles et des garanties à établir, dans la mesure nécessaire et suffisante pour le maintien de l'ordre public en chaque Etat), et pour la substitution aux armées d'une institution d'arbitrage avec une haute fonction pacificatrice, selon des règles à concerter et des sanctions à déterminer contre l'Etat qui se refuserait soit à soumettre les questions internationales à l'arbitrage, soit à en accepter les décisions. » — L'allocution consistoriale de Léon XIII, le 11 février 1889, son discours du 11 avril 1899 au Sacré-Collège, et la correspondance du Cardinal Secrétaire d'Etat à l'occasion de la 1re Conférence de La Haye, contiennent déjà des enseignements très nets sur ces différents points.

sont des loups ; ni tous sont des anges. Mais bien plutôt : tous sont des hommes, c'est-à-dire des êtres que les instincts brutaux jetteront à l'occasion les uns contre les autres, mais dont la grande loi reste la charité.

Justement, le grand art de cette sagesse chrétienne consiste, sans rien nier des réalités humaines, à garder intact l'idéal divin qui réclame l'amour.

Il faut posséder la force, parce que les réalités concrètes l'exigent. L' « humanité », cela n'existe pas. Il y a l'homme, des hommes, et tous, n'est-il pas vrai, nous savons ce qu'est un homme et qu'en lui tout n'est pas bon. Nous savons que si l'on additionne toutes ces parties mauvaises que recèle chacun de nous, cela donnera au total un assez bel ensemble de jalousie, de mesquinerie, d'orgueil, de déraison, d'ambition, de colère. Le catéchisme, qui connaît l'homme, énumère sept péchés capitaux. Il y a en outre ceux qui ne sont point capitaux, et s'il est vrai que chacun de nous ne les possède pas tous, ni tous au même degré, personne ne peut nier que l'heure n'a point sonné encore de les voir disparaître de la planète.

Nos humanitaires préconisent un moyen héroïque : donner au monde le spectacle d'une nation qui honnit la force et ne compte que sur le droit ; qui se désarme elle-même sans attendre d'être imitée, mais pour entraîner les autres à l'imiter. Quand ce prodige de désintéressement sera accompli quand un peuple

« aura su s'affranchir
« Des haines des temps morts et de vides alarmes
« Qui causent les dangers en conservant les armes,
« Une telle moisson d'amour, d'apaisement,
« D'union, de bonheur, croîtra si promptement
« Sur ce sol tant brûlé par des vents de colère,
« Ses gerbes jetteront une telle lumière
« Qu'elle éteindra la flamme et le feu des combats ».

Ce n'est pas vrai. Faire profession d'être faible ne détruira pas l'abus de la force.

Il ne suffit pas d'avoir le droit pour soi ; il faut avoir pour soi le moyen de faire respecter son droit. Les peuples n'ont rien trouvé de mieux jusqu'à ce jour pour vivre libres, et l'équité les approuve. Très heureusement, avec le sage réalisme du bon sens et

de l'observation la plus courante, le poète que nous venons de citer[1] fait donner au trop confiant vieillard humanitaire et pacifiste cette sage leçon :

« Pour dominer la force, il faut l'avoir soi-même
« Et pour l'avoir, il faut la cultiver...

D'ailleurs, mise au service du droit ; la force est une vertu cardinale. On l'oublie trop. Et l'on oublie aussi que le droit, sans la force, fera toujours dans notre monde d'injustices, figure de vaincu. Jamais le Christ ni l'Evangile n'ont infligé aux nations la barbare obligation d'être faibles à perpétuité.

Mais ce que l'Evangile bien compris réclame, c'est, dans l'usage même de la vertu de force, de ne jamais oublier les deux vertus : justice et charité.

A qui voudrait connaître au vrai le point de vue de l'Eglise sur le terrain international, nous ne pouvons que conseiller le magistral ouvrage : *L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté Souveraine*[2], ou, plus brièvement, une mince brochure nourrie de textes de l'Evangile ou des Papes : « *Simples Réflexions sur le Problème de la Paix*[3]. De ce dernier document, voici la substance : Catholiques, nous sommes profondément convaincus que la réalisation de la paix entre les nations, comme entre les individus et les collectivités, est avant tout un problème et un devoir d'ordre moral et religieux.

Aussi, persuadés que les moyens d'ordre politique ou militaire, bien qu'indispensables, sont insuffisants, nous affirmons que pour l'établissement de la Paix du Christ dans le royaume du Christ, il faut obtenir par-dessus tout que les vertus chrétiennes pénètrent les rapports entre les nations, spécialement, parmi ces vertus, l'humilité, la justice et la charité.

Nous aimons ardemment notre patrie et nous sommes profondément attachés à ses particularités et à ses aspirations légitimes : nous croyons que les collectivités nationales sont des groupements d'ordre naturel voulus par Dieu, et nous protestons contre les conceptions d'un internationalisme anti-naturel et anti-chrétien qui prétendrait briser les cadres légitimes de la société humaine. « L'amour de sa patrie et de sa race est une source puissante de mul-

1. Auguste Angellier : *Les Poèmes Civiques*.
2. Par Y. de la Brière (Spes).
3. Par Jean Salem.

tiples vertus et d'actes d'héroïsme, lorsqu'il est réglé par la loi chrétienne ». Mais ce patriotisme, à l'inverse d'un nationalisme immodéré, « germe d'injustices et d'iniquités nombreuses », n'exclut pas l'amour plus vaste de l'humanité, car « tous les peuples en tant que membres de l'universelle famille humaine sont liés entre eux par des rapports de fraternité[1]. »

Enfin, au-desssus de l'ordre naturel règne l'ordre surnaturel. Nous voulons que notre amour passionné de la Patrie céleste l'emporte sur notre amour de la patrie ou de l'humanité terrestres ; nous plaçons notre dignité de fils de Dieu bien au-dessus des gloires terrestres que nous valent nos filiations humaines ; nous estimons que, en ce qui concerne notre vie la plus intérieure et la plus profonde, nos liens de fraternité dans le Christ-Jésus sont bien plus intimes et plus profonds encore que nos liens de fraternité selon la nature.

Nous ne reculons pas devant l'accomplissement du précepte évangélique de l'amour des ennemis. Du fond du cœur, nous pardonnons[2], d'autant plus que notre Père Céleste ne nous remettra nos fautes, hélas toujours trop lourdes, que dans la mesure où chacun de nous aura pardonné aux autres.... Nous prierons pour nos ennemis. En contact avec le divin Rédempteur qui a aimé ses ennemis jusqu'à se sacrifier pour eux sur la croix, nous comprendrons de mieux en mieux comment la justice peut se concilier avec la charité, nous sentirons comment l'on peut et l'on doit pratiquer l'amour fraternel des ennemis jusqu'au cours d'une guerre ou de mesures coercitives que l'on estime justes et indispensables : ici encore, l'âme vraiment chrétienne n'agit pas de façon égoïste comme l'âme païenne ; elle réprime les sentiments de haine et de vengeance ; elle recherche au delà de ses avantages personnels la gloire de Dieu et le bien du prochain, y compris le bien véritable de ses ennemis, car elle poursuit tout au moins le bien spirituel de leurs âmes, rachetées par le sang du Christ.

Nous tâcherons de mettre en lumière l'idéal chrétien en ce qui regarde :

1. Pie XI : *Ubi Arcano*. (Doct. Cath., 13 janvier 1923. Col. 74).
2. Bien entendu ce pardon intime ne supprime aucunement le droit aux réparations de dommages injustement causés ou le droit à l'exécution de clauses légitimement convenues.

L'établissement d'une véritable Société des Nations ;
La réduction simultanée des armements ;
L'arbitrage obligatoire entre les Etats.

Toutefois, nous n'oublierons pas qu'il faut tendre avec prudence vers cette organisation internationale, car sa réalisation ne pourra amener une paix durable que si Etats et Gouvernements « se font un devoir sacré de se régler dans leur vie politique au-dedans et au dehors sur les enseignements et les préceptes de Jésus-Christ[1] ».

D'ailleurs, certains adversaires eux-mêmes de l'Eglise, plus équitables que M. Guignebert ou plus clairvoyants, MM. Léon Blum par exemple en pleine Chambre le 6 juillet 1923, ou Paul-Boncour, n'hésitent pas à proclamer l'harmonie manifeste qui existe entre les directives pontificales et l'action de certains hommes de gauche qui veulent loyalement travailler à réconcilier les peuples, à fortifier la Société des Nations, à favoriser les tribunaux d'arbitrage international, et réalisent ainsi, à leur insu parfois, les vœux des Papes, se servant, par un retournement singulier. de principes en réalité catholiques, en se croyant libérés de toute foi religieuse, bien mieux, les brandissant comme armes du moment, contre certains catholiques trop farouchement chauvins.

Nous disons bien : contre *certains catholiques*. Il a fallu et ce n'était pas difficile, séparer nettement la position catholique et la position de certains catholiques. Reconnaissons-le, plusieurs ont pu prêter flanc à la critique, injuste parce que généralisée, de MM. Guignebert et consorts ; par là, ils ont pu contribuer, en exagérant ce qu'on a appelé le « nationalitarisme »[2]. à faire passer les catholiques en général pour des gens sectaires, fermés intellectuellement aux idées de justice ou de fraternité internationale, inaccessibles par étroitesse de cœur et manque de charité fraternelle aux idées d'entente entre peuples.

Si plusieurs catholiques se sont montrés tels, ce n'est point du *fait* de leur catholicisme, mais *par manque* de catholicisme. Ici encore, notre divine religion, bien loin de nous mettre en marge de ces grandes espérances, devrait nous situer à l'avant-garde des mouvements qui entraînent les peuples vers plus d'entente, vers plus de paix, vers plus de fraternité, vers moins de guerres. Non

1. *Ubi Arcano*, D. C., col. 79.
2. Johannet.

qu'il s'agisse de nier le péché originel et les faiblesses de la nature, ce serait retomber dans l'humanitarisme béat qui accueille toutes les chimères, et, pour autant, prépare toutes les catastrophes. Prôner la fraternité ne signifie point oublier la justice ou supprimer la vertu de force.

Mais, il s'agit de proclamer les possibilités indéfinies de la christianisation des masses ; de comprendre que le monde n'est sans doute qu'au début de sa course ; que d'immenses perfectionnements moraux restent à accomplir ; que le Sauveur Jésus n'a encore étendu son règne extérieur, du fait de nos résistances, de nos stupidités comme aussi peut-être de ses dispositions providentielles, que sur un tiers du globe et encore avec un déchet, sur ce tiers de plus de la moitié ; que les institutions et les idées sont encore, même en pays chrétiens, à peu près toutes païennes, et que, suivant le mot de Papini, « l'Evangile est, pour la plupart des hommes, si nouveau qu'il n'a pas même commencé » d'être appliqué.

Catholiques, nous n'avons pas à nous fabriquer un catholicisme à nous, étroit et recroquevillé, à la mesure de nos petites idées ou de nos petits intérêts. Il faut prendre comme elle est la religion du Sauveur Jésus ; religion de réalisme certes, puisqu'elle est faite pour la terre et pour les conditions de vie de la terre ; mais religion de splendide idéal, puisqu'elle doit préparer non seulement le Royaume de Dieu au ciel, mais le Royaume de Dieu dès ici-bas ; religion notamment qui doit aboutir, autant que c'est possible sur terre, au maximum de paix, au maximum d'entente, au maximum de fraternité dans la loyauté, la charité, la justice.

Nuls plus que nous, catholiques vraiment catholiques, ne se doivent de vivre de ces belles espérances, et de contribuer de tout leur pouvoir, sans naïveté, sans présomption, sans mépris des conditions nécessaires de temps et de patience, sans oubli du déchet obligé vu l'humaine nature, à assurer cette paix du Christ dans le Royaume du Christ à laquelle travaillent sans le savoir et avec les déformations ou exagérations qu'on leur connaît, les parangons des rapprochements internationaux coûte que coûte, les apôtres illuminés de la mystique pacifiste, les théoriciens généreux de « la dernière des guerres ».

L'homme reste un homme. Mais nous catholiques, plus que personne, devons nous attacher à le rendre « Christ », c'est-à-dire à lui faire accomplir sa destinée magnifique. Quand tous les hommes, —

ou du moins un grand nombre, — vivront suivant l'Evangile, alors les gouvernements pourront, dans les salles où ils élucubreront leurs traités, et discuteront leurs intérêts respectifs, inscrire au fronton principal : *Credidimus caritati*. Nous croyons à l'amour !

Aidons, en semant le plus possible la charité du Christ, les individus et les peuples à croire, dans le Christ, à la vertu vivifiante et unissante de l'amour.

Louis Herpéel.

Bergson d'après un livre récent[1]

M. J. Chevalier cherche le réel et le cherche dans l'individuel[2], en quoi il a parfaitement raison. Mais comme les individus sont innombrables et presque tous connus seulement dans un cercle restreint, il a pris pour objet de ses études quelques individus qui ont cette supériorité et cet intérêt d'être des penseurs éminents et cet avantage d'être plus ou moins connus de la foule. L'éminent professeur de philosophie de la Faculté de Grenoble a débuté par Descartes, continué par Pascal pour arriver à Bergson. D'aucuns trouveront qu'il ne va pas en montant et que l'écart est grand entre notre contemporain, même académicien donc « immortel », et les deux autres dont l'immortalité est incontestable et que la postérité range sans hésiter parmi « les Maîtres de la Pensée française ». Il faut laisser les siècles donner aux figures le recul nécessaire pour les mesurer. Mais il faut aussi quand une doctrine exerce en fait une grande influence, lui accorder l'effort d'attention nécessaire pour la bien comprendre. Cet effort exige même, pour être œuvre féconde et acte de justice, l'emploi de la méthode sans doute fort ancienne, que Bergson appelle la sympathie intellectuelle. Celui qui est ou se croit méconnu, désirerait être connu du dedans et non du dehors. Donc, pour ne pas méconnaître les autres, tâchons de nous mettre mentalement à leur place, de vivre leurs états d'âme. C'est bien là de la sympathie intellectuelle.

J'avais lu, pour la première fois, l'an dernier, la série des livres de Bergson, à la file, mais d'une manière très entrecoupée. Ce coup d'œil superficiel ne m'avait laissé qu'une impression bien peu favorable. Cependant, sur plusieurs points importants, il y a une singulière analogie entre mes idées et celles du « Maître », à tel point

1. *Bergson*, par Jacques Chevalier, 1 vol. Plon.
2. Cf. 9e Cahier de la Nouvelle Journée : Où chercher le réel?

que je dois supposer en moi des infiltrations bergsoniennes dont je n'ai pas eu conscience. Voilà que je prends le volume de M. Chevalier et que j'en fais une première lecture, elle aussi fort souvent interrompue et elle aussi suscitant en moi de nombreux mécontentements d'esprit. Une deuxième lecture, moins morcelée, a bien modifié cette impression. C'est bon signe : le livre est de ceux qui gagnent à chaque examen successif ; ils sont rares. Aussi en ai-je fait une troisième lecture encore plus suivie, plus fructueuse, plus admirative, et au cours de laquelle, écrivant mes remarques, j'ai noirci 36 pages.

Mon impression reste fort complexe, suivant que j'envisage soit Bergson soit M. Chevalier, leur doctrine et la manière dont ils l'exposent, ou encore les milieux auxquels ils appartiennent et ceux auxquels j'appartiens avec la plupart des lecteurs de cette revue.

Précisément le premier chapitre a pour objet « Le Milieu et l'Epoque ». Il est extrêmement intéressant et pénétrant. En France, surtout après la guerre de 1870, l'idéalisme allemand issu de Kant et le positivisme de Comte, alimenté par l'empirisme de Stuart Mill et l'évolutionnisme de Spencer, s'unissent en une sorte de religion de l'humanité. Les dogmes de cette religion ne sont guère que des négations : plus de Dieu, plus d'âme libre et immortelle, plus de morale à valeur absolue. Matérialisme, déterminisme, phénoménisme, scientisme, c'est en somme ce que Gambetta et Jules Ferry ont voulu faire pénétrer dans les masses par l'Ecole primaire ; Fonsegrive a raconté cette vulgarisation dans son livre *l'Evolution des Idées dans la France contemporaine*. Voilà comment des académiciens, vulgarisateurs célèbres, comme Taine et Renan, ont eu, au moins par moments, et dans les moments où ils ont été le plus écoutés et suivis, une mentalité de primaire !

Heureusement, un autre courant s'est produit, mais moins visible, moins capable d'entraîner les foules ; à sa source vous apercevrez Maine de Biran, plus loin Ravaisson, Lachelier, Boutroux. Ces penseurs retrouvaient la substance spirituelle, la liberté, enfin l'Absolu, Dieu. En face de l'anthropocentrisme positiviste, ils rétablissaient l'ordre naturel des choses, le théocentrisme.

C'est fort bien, mais je me demandais : « Et nous ? il n'est pas question de nous ! La pensée catholique n'existait donc pas ou ne comptait pour rien... Pauvre Mgr d'Hulst qui exprimiez en un français si clair, si précis, si distingué, des pensées fortes... Sans

doute, comme les peuples heureux, le bon sens n'a pas d'histoire ; la santé est beaucoup moins remarquée que la maladie. Je connais Erostrate qui a brûlé le Temple d'Ephèse, j'ignore quel architecte l'avait bâti ! »

M. Chevalier ne nous cache pas qu'un mérite tout à fait admirable chez Bergson, c'est d'avoir retrouvé plusieurs vérités capitales que les positivistes, ses maîtres, ne savaient plus que nier. Il ne faut jamais oublier cela quand on veut juger Bergson et j'ai expérimenté qu'on l'oublie souvent. Tantôt on regarde l'ascension d'un esprit à partir d'un bas-fond et tantôt on regarde tout l'espace qui reste à parcourir pour monter jusqu'aux sommets d'où l'homme peut juger sa vie et l'univers. Appeler « maître de la pensée française » un homme qui n'a encore donné ni une Morale ni une Théodicée, voilà qui surprendrait Pascal!... Ecoutez Bergson lui-même : « D'où venons-nous? Que faisons-nous ici-bas? Où allons-nous? Si vraiment la philosophie n'avait rien à répondre à ces questions d'un intérêt vital, ou si elle était incapable de les élucider progressivement... si elle devait se borner à mettre indéfiniment aux prises ceux qui affirment et ceux qui nient l'immortalité... ce serait presque le cas de dire... que toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine. » (*Energie Spirituelle*, p. 61). Or Bergson n'a pas encore nettement répondu à ces trois questions capitales.

Mais, à ne pas savoir attendre, nous pourrions manquer de patience et par là-même de justice. Saint François de Sales voit dans l'empressement spirituel le grand obstacle à la sanctification; l'empressement philosophique pourrait être le grand obstacle à la conquête du vrai. C'est marque d'intelligence et de cœur que de savoir s'adapter, attendre, espérer. C'est marque d'orgueil que de ne pouvoir admirer. Par contre il y aurait dilettantisme à se contenter d'une doctrine amputée de l'Absolu. N'y a-t-il pas des problèmes vitaux pour lesquels il faut savoir ne pas attendre ? N'y a-t-il pas des vérités à la fois profondes et lumineuses, visibles de tous, comme l'existence de l'âme et de Dieu, qu'il est possible et nécessaire d'admettre de bonne heure ?... Mais on peut appliquer ici ce que Bergson dit presque du même objet : « Ce n'est pas toujours de ce côté, malheureusement, que se dirige l'attention des philosophes. Leur incompréhension des choses les plus simples est tout à fait incroyable. » (cité, en note, p. 96).

Autre chose est donc le souci de conserver les grandes vérités

dans les esprits qui les possèdent en vertu de cette faveur gratuite qu'ils sont nés et ont grandi dans un milieu croyant ; autre chose est le spectacle d'un homme d'un milieu tout différent et qui, passionné pour la vérité, la découvre progressivement. Son orientation indique la droiture de ses vues, puisque sa route, prolongée naturellement, amène les voyageurs jusqu'à Dieu. M. Chevalier qui connaît bien mieux que nous ces milieux universitaires dont on peut bien dire qu'ils sont en pleine anarchie intellectuelle, puisqu'il s'y produit des courants d'idées mais il n'y règne aucune autorité doctrinale, M. Chevalier, dis-je, est tout particulièrement qualifié pour comprendre, sentir, proclamer la vigueur, la loyauté, la bienfaisance, la direction de l'effort accompli par son maître et ami. Il donne ainsi l'exemple des intuitions que permet une profonde sympathie intellectuelle. Mais il nous avertit lui-même que si l'on n'a pas été l'auditeur de Bergson, on ne le comprend que fort imparfaitement. C'est donc un orateur. Tant pis, oserai-je dire, l'éloquence est un danger pour celui qui parle et pour celui qui écoute ; c'est une draperie qui masque parfois les lacunes de la pensée. Tant pis encore pour ce maître qui doit mourir, dont les rares auditeurs doivent mourir, tandis que l'humanité vivra, avide de clarté et de vérité et devra s'adresser soit aux livres qui se suffisent, soit aux autorités vivantes.

Aussi Bergson m'apparaît-il facilement comme un mutilé des batailles de la vie intellectuelle, qui a fait lui-même sa rééducation et a entraîné, par son exemple, un certain nombre de ses compagnons d'infortune, à reproduire tels et tels gestes de l'activité normale. Ou encore je le vois enchaîné dans la caverne matérialiste mais arrivant à tourner la tête puis à se dégager de ses liens. Je le comparerais encore à un enfant élevé par un « hygiéniste » et habitué à peler les fruits... Un beau jour il mord à belles dents dans une pomme et s'émerveille de son audace. Il y gagne d'absorber des vitamines et d'éviter le scorbut. Encore n'ose-t-il pas s'affranchir totalement de ses anciennes prudences. Il n'ose pas avoir totalement confiance en la nature, en la nature totale et ordonnée.

Il ne faudrait pourtant pas que je parle comme le pharisien : « Mon Dieu, je vous remercie de ce que je ne suis pas comme cet homme-là! » Tâchons donc d'éviter tout pharisaïsme, mais aussi toute paresse d'esprit. Si la Providence nous appelle à philosopher, connaissons le prix de ce que nous possédons, mais sentons-en éga-

lement les limites et aussi tout ce qu'il est nécessaire de faire pour intéresser et convaincre ceux que n'éclaire pas la même lumière.

Le philosophe doit sans cesse revenir sur les mêmes problèmes, non pour douter des vérités acquises, mais pour en apercevoir plus complètement la richesse et la profondeur. Il y réussira d'autant mieux qu'il variera ses points de vue et que, après avoir suivi les suggestions d'un penseur, il se prêtera à celles d'un autre. Qu'il étudie donc certaines questions dans le *Bergson* de M. Chevalier, après avoir scruté saint Thomas, comme on médite l'Evangile dans M. Beaudenom après l'avoir médité dans Bossuet. Le bergsonisme avait besoin de M. Chevalier pour être présenté en une synthèse puissante et recevoir son prolongement vers l'infini. Le maître est compris et repensé par un autre maître. Les œuvres du premier sont à l'Index ; pour connaître son système, il importait donc d'avoir un guide sûr, en ce double sens que le système serait fidèlement exposé et que ce que l'Eglise a trouvé de dangereux dans le texte original serait traduit et complété dans des conditions irréprochables.

D'ailleurs Bergson doit s'en prendre à lui-même et à ses premiers maîtres, peut-être aussi à quelques disciples, s'il éprouve de la surprise devant certaines critiques. Au lieu de faire de la philosophie en partant du sens commun, ce qui est normal quand on s'adresse au grand public, il part des sciences et aussi de certaines doctrines qu'il a dû s'assimiler étant élève, et cependant le savant qui s'est spécialisé, s'il n'est que savant, est ipso facto un esprit borné. Aussi est-il déconcertant par des assertions qui paraissent gratuites car il ne les justifie pas et contre lesquelles protestent soit nos idées acquises, soit nos habitudes d'esprit. Et puis il n'est pas clair : son historien n'est pas encore sûr d'avoir compris le premier chapitre de *Matière et Mémoire !* D'autres en diront autant de ce chapitre et de plusieurs autres. « *L'Evolution Créatrice* est un livre d'une interprétation malaisée. » Les malentendus sont faciles avec ce philosophe puisqu'il change assez souvent le sens des mots déjà usités, ainsi : intuition, chose, action, durée[1], intelligence, liberté, absolu, etc. Aussi M. Chevalier ajoute-t-il des notes pour dissiper les confusions qui en résultent. Encore l'habitude qu'il a de son maître l'empêche-t-elle de voir toutes les difficultés qui restent pour

1. Pour le sens commun, les faits sont produits *par* des forces, *dans* la durée; pour Bergson la durée semble être l'explication suffisante.

ceux qui ont d'autres habitudes de pensée et de langage. Et cependant Bergson a dit : « La philosophie, dans ses plus profondes analyses et ses plus hautes synthèses, est obligée de parler la langue de tout le monde. » Nous savons tous, n'est-ce pas, qu'il est plus facile de donner le précepte que l'exemple...

Dans ce même philosophe vous ne trouverez que peu ou point d'allusion aux principes de la raison ; il leur obéit cependant, de même que ses auditeurs et ses lecteurs. Cette irréflexion, au moins apparente, vient-elle de ce que ces principes paraissent être une banalité scolaire? Sont-ils inquiétants par leur caractère absolu?... Le respect humain a tant de formes subtiles. Bergson éprouve-t-il devant eux une répugnance d'empiriste imparfaitement converti ? Cependant cette obéissance est un fait d'expérience aussi bien que la présence des idées courantes et l'importance des principes est de tout premier ordre.

Avec celà, regardant sans doute les gens du milieu cultivé d'où il est sorti (les savants sont curieux de la matière, mais la masse des hommes est très curieuse des âmes), Bergson croit facilement que l'esprit humain a perdu l'habitude de fonctionner normalement et il s'offre à le redresser !... Bon mutilé !... Et pourtant qui n'a pas vu l'esprit humain découvrir Dieu, n'a pas encore vraiment connu l'esprit humain ; qui n'a pas étudié et compris le chef-d'œuvre, la pièce unique et sublime, ne connaît pas l'ouvrier.

Mais alors, me dira-t-on, Bergson est un philosophe « surfait » ?... — Non, si l'on considère de quelle misère intellectuelle il s'est délivré et il a délivré les esprits qui l'ont écouté ; si l'on considère les voies qu'il a frayées pour sortir de la forêt où on l'avait égaré. Au lieu de l'atomisme psychologique, de l'empirisme étroit, du déterminisme, du matérialisme, il a, dans son milieu, remis en honneur les idées de continuité et de dynamisme vital, de liberté, de spiritualité. Il n'a pas tout retrouvé, c'est exact ; mais faut-il s'en étonner ? Son orientation est-elle rassurante ? — Oui. — Accepte-t-il d'être rangé parmi les athées, les panthéistes, les agnosticistes, les mobilistes (c'est-à-dire ceux qui croient que *tout* change) ? — Non ; M. Chevalier le défend énergiquement contre de telles accusations.

Toutefois, extrêmement bienveillant avec Bergson, comme il l'avait été avec Descartes et Pascal, notre historien fait ressortir à peu près exclusivement ce qui est vrai et utile dans les idées bergsoniennes. Il aurait pu marquer davantage la manière dont son

maître s'est corrigé lui-même de certaines négations fausses. Dans une note de la page 288, on voit comment, après avoir refusé la durée à la matière, Bergson a fini par lui en reconnaître[1]. D'autres corrections et améliorations s'imposeraient. Quel est le philosophe qui peut vieillir sans avoir à faire quelques « rétractations », comme saint Augustin ? Au fait, a-t-il eu beaucoup d'imitateurs sur ce point ?

Mais, à quoi reconnaître que Bergson est orienté vers la vérité, plutôt que vers l'erreur ? M. Chevalier semble se borner à dire que c'est *la soumission au fait* qui garantit la valeur de la méthode de son maître... Je me permettrai de dire que cela ne suffit pas ; mais peut-être ce que je veux ajouter va-t-il sans le dire. Essayons quand même d'être explicite. Dans l'ordre du nécessaire, la bonne méthode consiste à formuler tous les principes et à en tirer, si c'est possible, des conséquences logiques, toutes ces conséquences. Dans l'ordre du contingent, il faut recourir aux faits d'expérience, à toutes les *espèces* de faits pour les interpréter à la lumière des vérités nécessaires.

Il n'y a pas que les mathématiques à appartenir, d'une certaine façon, au domaine du nécessaire ; il y a aussi une partie de la métaphysique, et je ne la vois pas dans la philosophie de Bergson. Peut-être y est elle réelle sans être apparente, je dis simplement que je ne la vois pas.

Le domaine du contingent, moins profond, est bien plus vaste ; là on a besoin d'un recours continuel à une expérience précise et variée... Me sera-t-il permis de me tourner vers d'autres philosophes et de leur dire tout bonnement ma pensée ? Ce serait douter de leur loyauté que de n'oser pas me le permettre. La philosophie de certains scolastiques, anciens ou modernes, aurait besoin de s'inspirer de l'exemple de Bergson : chercher la vérité dans les faits d'expérience et la proposer en l'appuyant de faits d'expérience, mais en cherchant plus que lui des faits autant que possible vérifiables par chacun de nous. Dernièrement, un jeune philosophe vint me voir, apportant un volume de Suarez, et nous y lûmes

1. Pages 139, 147, etc., des textes de Bergson paraissent affirmer l'union indissoluble et directe, voire l'identité de la durée et de la conscience, donc refuser absolument la durée à la pure matière. Il confond, me semble-t-il, la connaissance avec son objet, alors que la mémoire relie les connaissances et non les choses et qu'il est impossible d'*identifier* la conscience avec ses données.

ensemble des pages de discussion. Elles étaient toutes dans l'abstrait ! C'était irritant. Sans cesse se levaient dans mon esprit des *faits* qui étaient tantôt des preuves, tantôt des objections. L'auteur s'en allait, serein, enchaînant ses formules abstraites, sans souci de regarder l'œuvre de Dieu pour voir si son système lui ressemblait. Tel scolastique moderne peut écrire 200 pages sur un phénomène psychologique sans apporter un seul exemple... Ce n'est pas le moyen d'amener les intelligences à renouer la tradition doctrinale du moyen âge. Il faut à tout prix, pour donner à la vérité toute sa lumière et aux esprits une entière confiance, ne jamais séparer les constructions abstraites des constatations concrètes que l'on peut faire dans le monde extérieur et surtout dans l'âme humaine.

Je reviens à l'orientation de Bergson. Se soumettre aux faits est normal en matière contingente ; encore faut-il se soumettre aux diverses espèces de faits. Or l'individu isolé est incapable de donner à ses investigations toute l'ampleur nécessaire ; aussi Bergson cite-t-il quantité d'observations faites par d'autres. J'ajouterai donc cette règle qu'il faut accueillir et contrôler la pensée *positive* des autres, tant dans le domaine de l'expérience que dans celui de la raison. La passion de la justice est l'âme du bon sens, a dit notre philisophe. N'est-ce pas une forme de la justice et du bon sens que de ne pas nier ce que les autres ont perçu ?... Nous voilà ramené à mon critérium de la certitude : le maximum d'affirmation et d'ordre. Mais, pour voir ce que les autres ont vu, il faut se mettre à leur place, c'est là, au moins en partie, l'intuition bergsonienne.

A propos de cette intuition, je voudrais faire quelques remarques sommaires sur la nature de cette opération. Elle me paraît se ramener à une combinaison de l'hypothèse et d'un contrôle empirico-rationnel, à partir de cette vérité générale que toute chose a un dehors et un dedans.

Dans un texte cité à la page 79 du livre de M. Chevalier, Bergson dit ceci, à propos du mouvement : « J'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme... je sympathise avec ces états et je m'insère en eux par un effort d'imagination. » C'est bien une hypothèse, un raisonnement d'analogie, une manière de juger des autres d'après soi-même. On ne peut concevoir ce qu'on ne connaît pas directement que d'après ce qu'on connaît directement. Entrer chez les autres c'est en somme d'abord rentrer en soi-même pour se demander : « que serais-je intérieurement si je produisais, si

je subissais ce que produit, ce que subit cet être ? » C'est le procédé que nous employons constamment pour connaître l'âme de nos « *semblables* ». Mais l'âme de nos « *différents* », nous ne pouvons la connaître par ce procédé que si la raison surveille les raisonnements d'analogie, les adapte et les arrête en vue de leur donner la justesse nécessaire. Et voilà le contrôle après l'hypothèse.

Heureusement pour l'homme, il est lui-même un microcosme, il porte en lui l'échantillon des principaux règnes de la nature et peut donc se faire quelque idée de l'intérieur des types généraux, ses *semblables*. Par ailleurs il participe à l'infini par l'insatiabilité de ses désirs, l'illimitation de ses vues, à l'absolu par sa liberté, il peut donc remonter un peu jusqu'à la nature de Dieu, son *semblable*, puisqu'il a été fait à son image et ressemblance... Par suite, pour pratiquer l'intuition dans toute l'ampleur dont l'homme est capable, il faut encore avoir conservé à son âme toute l'ampleur de ses élans, toute sa similitude avec le Créateur, n'avoir rétréci ni son esprit ni son cœur, avoir gardé dans le développement de ses facultés cette harmonie qui complète l'avidité et la diversité des vœux par le besoin d'unité et d'ordre.

A la hâte, ajoutons quelques réserves sur l'emploi que Bergson fait de l'idée de liberté. Il l'applique en bloc à la vie, puis il fait des restrictions, heureusement : la *vraie liberté* n'appartient qu'à l'homme ; donc plantes et animaux n'ont qu'une pseudo liberté. On aimerait plus de précision et voir se répartir les idées sur cette gamme : nécessité absolue, nécessité relative, contingence relative, contingence absolue. La liberté c'est la contingence absolue, elle seule est vraiment imprévisible : contingent, l'acte libre est ainsi ou autrement ; absolu, il dépend de lui-même, il est ce qu'il veut être, parce qu'il le veut. La contingence de la vie non libre est une contingence relative unie à une nécessité relative, elle obéit en fait à des lois et n'est imprévisible que dans la mesure où ces lois nous restent inconnues. Ces lois sont inconnaissables tant qu'elles n'ont pas produit leur effet, puisque jusque-là elles sont cachées dans des virtualités naturellement impénétrables.

Nous voilà loin de M. Chevalier, mais en contact étroit avec son ouvrage, entraînés à sa suite dans l'examen passionné des problèmes philosophiques. Il a écrit en effet une histoire et plus encore un livre de doctrine pour lequel un thomiste aussi intelligent que fervent me disait naguère toute son admiration.

Et maintenant, si j'essayais, à l'exemple de M. Chevalier, d'esquisser *mon Bergson*. Ce sera un croquis d'après un portrait plutôt que d'après l'original, mais le portrait est excellent et je chercherai la ressemblance, évitant de mon mieux ce qui paraîtrait une caricature.

Bergson naît, par « mutation », sous l'aspect, non d'un enfant, mais d'un écolier, plus précisément encore d'un lycéen de Paris. Sa maison est un collège ecclésiastique jadis laïcisé ; sa nourrice un professeur ; son berceau un mobilier scolaire ; ses jouets des papiers, des livres, un porte-plume ; ses jeux des leçons, des devoirs ; son rêve, passer de la table de l'élève au bureau du professeur, faire des cours, des conférences, quelques échanges d'idées, de rares discussions. Il grandit en effet d'une manière fort prévisible et se développe dans son espèce, donnant d'abord des fleurs de rhétorique, puis laissant cette végétation délicate et fragile pour produire ces épines dures, longues, aiguës, qu'on appelle les mathématiques. Arrive l'âge des folies, des orages, de l'imprévisible, notre adolescent fait un grave écart : au grand désespoir de son maître, l'étudiant abandonne la personne qu'il avait choisie, pour qui tout est nombre et mesure, dont la parole est toujours froide et raisonnée, et il va dans le monde des philosophies, des hardiesses et des inconstances, contracter une union qui semble définitive. Nouvelle période d'activité normale, dans le jardin de ce nom. Le scientifique n'était pas mort dans le philosophe ; il s'était attaché à une philosophie qui arborait la parure de la Science. Sa fougue juvénile méprise donc la Métaphysique et ne craint pas, en compagnie de l'Empirisme positiviste, de ravaler la pensée humaine au niveau de la mentalité animale. Avec elle, il s'enfonce dans les coins reculés de la Caverne et essaie de s'y fixer. Mais il y a dans l'homme plus que la bête, l'expérience atteint plus que du matériel ; quand on se sert d'elle pour la vie des cours, quand on l'interroge avec quelque anxiété, elle sait parler de l'esprit. Ceux qui prétendent que tout est gouverné par la nécessité et donc prévisible, sont alors témoins de ce qu'ils n'avaient pas prévu. C'est une brusque poussée de vie. Comme le prisonnier de Platon, Bergson détourne la tête qu'on s'était efforcé de river fixée vers la paroi et vers les ombres qui y passent. L'œil intérieur dont il avait été en quelque sorte amputé, se reforme et lui fait apercevoir en lui-même un dedans, un dedans conscient, un dedans qualitatif infiniment varié, un

fleuve de vie créatrice et libre. Cette force interne a elle-même régénéré l'organe qui la révèle et, par un phénomène d'hétéroblastie, on voit pousser sur la science ce qui d'ordinaire est produit tout spontanément par le bon sens. Aussitôt c'est un enchantement : l'univers apparaît à la contemplation du nouveau voyant, comme composé de deux mondes, celui de la matière perçu par les sens externes et celui de l'esprit ou de la conscience. Le premier est quantitatif, spatial, mesurable, intemporel à sa façon puisque sans durée; le second, le plus important, est qualitatif, temporel, indivisible, échappant à toute mesure ; celui-là est plutôt passif[1], inerte, gouverné par la nécessité, celui-ci est créateur, novateur, capricieux, libre.

En philosophant ainsi Bergson croyait partir du sens commun parce qu'il partait de la pensée commune des habitants de sa caverne; il croyait aussi s'adresser au sens commun alors qu'il argumentait de préférence sur des faits de laboratoire. Rendu à une vie plus normale son esprit s'applique désormais à voir les choses par le dedans, plus pressé qu'il est de découvrir l'intérieur des autres êtres que d'explorer à fond le sien propre. C'est encore sur ses compagnons immédiats et sur son moi d'hier, que porte son observation, aussi proclame-t-il que l'*intelligence* est la faculté de connaître le solide géométrique et qu'elle prend le signe pour la réalité. Le *concept* ne lui apparaît plus que sous sa forme mathématique, donc une manière de penser abstraite et symbolique, une vue prise du dehors sur les choses. Comment ne pas dédaigner des procédés qui sont ingénieux et puissants dans leur domaine, mais qui restent en somme superficiels et artificiels s'il s'agit de connaître l'Univers réel ? Il leur préfère celui qu'il vient de retrouver comme *au fond et à l'origine* de lui-même : l'intuition faite d'instinct, d'imagination et de sympathie.

La vie factice des grands seigneurs du XVIII[e] siècle avait donné à J.-J. Rousseau l'envie de revenir à l'état sauvage ; la pensée factice de cette aristocratie intellectuelle qu'on appelait les positivistes, a éveillé chez Bergson le goût, le regret de la connaissance instinctive. Aussi en vient-il à une conception des choses qui rappelle l'animisme

1. Il semble que Bergson méconnaisse le *dedans* des corps, les conçoive comme purement passifs, leur refuse, avec Descartes, ce qu'Aristote leur attribuait, la force. Il dit aussi que la nature ne compte pas ; mais qu'est-ce donc que les poids atomiques, les valences chimiques, les arêtes cristallines et leurs angles, puis les symétries, les nombres pairs et impairs de doigts, d'organes, etc., etc...?

des primitifs. Une vue simpliste et pas très neuve avait tout ramené à la matière et à l'esprit. La vie, même chez les plantes, est, par suite, à ses yeux, une œuvre de la conscience, un travail d'organisation de la matière par une force interne analogue à notre âme, même en cela qu'elle saurait ce qu'elle fait. L'hyménoptère perce de son aiguillon les ganglions nerveux du ver gris, d'après l'intuition sympathique qu'il a de la constitution de ce ver...

Les matérialistes avaient conçu le dedans des êtres comme semblable à leur dehors ; notre néo-spiritualiste conçoit le dedans de tous les vivants comme de même nature que son intérieur à lui. C'est une manière de systématiser l'anthropomorphisme inévitable des débuts de la pensée humaine et de lui faire franchir les bornes qu'une spéculation séculaire lui avait assignées.

Mais chez Bergson, comme chez tant d'autres, le courant des idées a ses flux et ses reflux. Le besoin d'unité va lui faire voir dans la matière une sorte de déchet de la vie, au lieu d'en être le point de départ et d'appui. Cette vue est facilement confuse et évanescente — comment ne le serait-elle pas ? A d'autres moments le dualisme reparaît sous diverses formes. C'est que le philosophe est loin de la stricte soumission aux faits; rien ne lui a fait sentir qu'il « décollait », mais il flotte en pleine hypothèse. Oh ! ne l'en plaignons pas, c'est la vraie manière d'être homme, c'est-à-dire animal raisonnable, et de n'être pas insecte, c'est-à-dire animal instinctif. Celui-ci ne pense que pour l'action, donc ne sort pas d'un champ étroitement borné ; celui-là se prend à rêver, à penser pour penser, quitte à revenir à l'action, mais après s'être envolé au delà de l'horizon visible, dans un élan d'insatiable curiosité.

Ces derniers traits appartiennent à l'image de Bergson comme de tout homme ; chez lui ils paraissent plus flous, ils sont vaporeux comme en tel tableau de Carrière, parce que sa physionomie est encore mobile et n'a pas ces lignes arrêtées que présente l'adulte, que fixe le sculpteur. Du moins il ne se laisse voir au public qu'en une sorte de profil perdu ; mais ses amis suivent la direction de son regard... vers l'Absolu, vers Dieu.

A. Bouyssonie.

L'Apostolat monastique actuel

La question de l'Apostolat monastique en terre de mission n'est pas une « question particulière », et ce serait une erreur que de la réduire à celle de l'établissement d'une forme de vie religieuse en pays d'évangélisation ; elle a une portée beaucoup plus générale : elle s'impose à l'attention de la catholicité ; elle se greffe directement sur le problème de l'adaptation de la vie du Christ à celle de tous les peuples et doit aider la stabilisation de l'Eglise dans les pays où la vérité chrétienne commence à rayonner.

Des courants de nationalisme, marqués de crises plus ou moins aiguës de xénophobie, entraînent les peuples de l'Asie et de l'Afrique dans un reploiement sur eux-mêmes ; de toutes parts, les indigènes exaltent leurs institutions locales et ces manifestations s'accompagnent d'un dédain corrélatif pour tout ce qui est d'importation européenne. La foi du Christ court le danger pressant de se voir assimiler aux produits de la civilisation occidentale et le soutien que les gouvernements européens — dont on n'admet plus l'immixtion — ont souvent donné aux missionnaires contribue à diminuer le crédit de ceux qui annoncent la vérité divine.

Il faut à tout prix sauvegarder la « Catholicité » du christianisme. A tout prix, c'est-à-dire au prix sanglant du renoncement à nous-mêmes, du renoncement à notre nationalité, à nos façons européennes de penser et de vivre, pour embrasser la mentalité, les intérêts, le génie même des peuples que nous voulons amener à Jésus-Christ. Il faut que le Christianisme que nous leur présentions soit chinois avec les Chinois, hindou ou japonais aux Indes ou au Japon.

Cette abdication de nous-mêmes, cette transformation des éléments les plus tenaces de notre personnalité, seule la charité du

Christ peut l'opérer en nous, parce que la charité du Christ conforme au Christ les âmes qui se livrent à elle, et que le Christ est à tous.

Mais sur la voie du renoncement, il n'est pas d'étapes définitives. Devenus indigènes par la grâce et l'abnégation, nous demeurons Européens par naissance. C'est encore trop. L'amour n'a pas épuisé ses exigences. Il va falloir disparaître, céder le fruit de nos efforts à un clergé indigène qu'aura suscité notre zèle, pour nous porter vers des frontières moins avantagées de la grâce. C'est à ce prix seulement que l'on peut espérer la stabilisation du Christianisme dans les régions d'Extrême-Orient. Aussi la sollicitude du Saint-Siège, devançant les événements, s'est-elle fait instante. Les directives émanées de Rome indiquent clairement aux directeurs des Missions les efforts à accomplir en vue de fonder des Eglises locales suffisamment enracinées pour pouvoir résister à une tempête éventuelle qui chasserait de ces régions tous les éléments européens.

Dans son encyclique du 28 février 1926, le Saint Père préconise deux grands moyens de naturalisation du Christianisme : la formation d'un clergé indigène complet et l'introduction du monachisme.

Susciter en une efflorescence indigène tous les éléments constitutifs de l'Eglise du Christ, telle est l'économie qui doit être observée. « Produire sur place ce que l'on consomme sur place » : ce principe qui régit la prospérité matérielle vaut également dans le plan surnaturel ; dès lors, on ne s'étonne plus de voir le Saint-Père insister sur les fondations de monastères, dont les moines indigènes offriront à Dieu le sacrifice de la louange et, unissant la mortification à la prière, l'activité apostolique à la vie claustrale, feront pénétrer le Christianisme jusqu'au fond même de l'âme de leurs peuples.

L'appel aux ordres monastiques est pressant. Les termes de l'encyclique révèlent les préoccupations du Souverain Pontife : « Nous exhortons vivement les supérieurs généraux de ces ordres d'introduire et d'étendre cette règle plus austère de la vie contemplative dans les territoires des Missions en y fondant des monastères. Vous aussi, Vénérables Frères, veillez-y, en multipliant les demandes opportunes ou importunes. » Pour justifier ces instances, le Saint Père se base sur ce que les moines firent de l'Europe : l'œuvre de

stabilisation que leurs Pères ont accomplie ici, les moines d'aujourd'hui ont *le devoir* de la reprendre là-bas.

*
* *

Il est opportun de sonder les raisons pour lesquelles l'ordre monastique et spécialement la règle de Saint Benoît possèdent une puissance d'indigénisation et de stabilisation qui leur sont particulières et comment cette force doit être mise au service de l'expansion du Christianisme.

Pour se rendre compte de la puissance de l'ordre monastique, il faut en saisir l'élément formel et essentiel dégagé de toutes les contingences de lieu et de temps qui contribuent à colorer sa physionomie extérieure.

Le groupement monastique reproduit l'organisation de l'Eglise. Afin de le définir par son prototype spirituel, disons que le monastère est la concrétisation et la représentation de l'économie du salut. Le Christ est le fondement de l'ordre surnaturel ; la vie de l'Eglise se déploie sous le gouvernement paternel du Vicaire du Christ ; la vie du monastère s'oriente sur l'Abbé. L'Abbé, *Christi agens vicem*[1], doit être par sa doctrine et par sa vie l'explication de toute la règle monastique et de tout l'Evangile ; son caractère de paternité en fait le grand centre organique dont la vie surnaturelle est assurée et protégée par le vœu de stabilité, par l'organisation familiale et jusque par les marques extérieures de respect qui s'adressent à sa personne.

Constituée sur le plan de l'Eglise universelle, la cellule monastique ouvre la vie du moine aux canaux de la grâce, afin qu'elle s'y alimente plus intensément : le moine demeure dans le Christ, et le Christ dans le moine, pour autant que le moine est en communion avec son Abbé. L'obéissance rendue à l'abbé est donc l'obéissance rendue au Christ lui-même, puisque c'est uniquement par esprit de foi et par amour pour le Christ que le moine obéit à son Abbé. L'obéissance monastique est beaucoup moins condition de vie commune et nécessité d'action concentrée, qu'elle n'est *le moyen fondamental de sanctification*[2], aussi est-ce la qualité de l'obéissance qui importe : Saint Benoît ne fait aucun cas de l'obéis-

1. Cf. Regula St. Benedicti. C. II.
2. Cf. Regula St. Benedicti. C. II. — Prologus.

sance matérielle dont la racine est rongée par le murmure du cœur[1].

Etant de même nature que la vie chrétienne, et n'en différant que par un degré d'intensité, la vie du moine requiert dans une même proportion les vertus théologales. *Foi*, dans l'obéissance à l'Abbé, représentant du Christ, Christ lui-même ; cet esprit éclaire l'œil du moine lorsqu'il aime en ses frères les membres du Christ ou accueille le Christ dans les hôtes de passage : « Omnes supervenientes hospites tanquam Christus suscipiantur[2] ». *Espérance* que les prescriptions de la Règle, interprète de l'Evangile, le conduiront s'il est fidèle jusqu'à ce degré de sainteté où l'on court dans les voies du Seigneur « avec la joie d'un amour inénarrable[3] ». Espérance et confiance dans la valeur sanctifiante des ordres de l'Abbé, même lorsque ceux-ci contrarient le raisonnement individuel et blessent le choix de la volonté propre dans les moyens de salut et de sanctification[4]. *Charité*, enfin, cette vertu d'essence toute divine, si éminemment humaine ; charité, qui doit vivifier tous les actes du moine, l'unir au Christ et faire de lui et de tout le monastère une louange vivante et continuelle à la gloire de la Sainte Trinité ; elle doit unir entre eux les membres de la famille monastique ,les attacher non seulement d'esprit, mais encore de cœur à Jésus-Christ, et aussi à ce père nourricier spirituel qui le représente, et dont la préoccupation doit être « moins de se faire craindre que de se faire aimer[5] », à ces frères qu'un même baptême et une même profession dans un même monastère unissent entre eux d'une façon toute spéciale.

Telle est la vie monastique. En s'y soumettant, la personnalité humaine, loin d'être amoindrie, est émondée, harmoniquement surélevée et grandie en vue d'un rendement *surnaturel*.

Ce caractère, cette utilisation de toutes les richesses spirituelles et sensibles de la personnalité humaine, offertes à la gloire de Dieu, voilà semble-t-il une garantie de l'adaptation de la vie monastique à n'importe quel milieu. N'étant spécialisée en aucun sens, aucune des virtualités de la personnalité ne peut se développer au détriment d'une autre, mais toutes subissent également ce renou-

1. Cf. Regula St. Benedicti. C. III.
2. Cf. Regula St. Benedicti. C. IV.
3. Cf. Regula St. Benedicti. Prologue. C. III.
4. Cf. Regula St. Benedicti. C. LXIV.
3. Cf. Regula St. Benedciti. C. VII.

veau surnaturel conféré par la grâce. Le particularisme, quel qu'il soit, est l'ennemi de la Règle monastique et elle ne permet pas qu'il vienne se coincer entre les éléments de la personnalité humaine qui tout entière doit rendre gloire à Dieu. Pas d'européanisme ! Le monachisme, comme l'Eglise elle-même, est éternel, et comme elle, il est catholique[1]. De là lui vient sa jeunesse et sa souplesse d'adaptation. Il reste lui-même en s'adaptant à tous ; il n'est lui-même qu'alors. Ne s'adressant ni à une époque déterminée, ni à un degré de civilisation spécial, ni à un pays en particulier, mais à l'homme, créature de Dieu rachetée par le Christ, partout où elle s'est implantée au cours de ses quinze siècles d'existence, la Règle monastique a produit une végétation originale.

L'autonomie propre à chaque monastère, l'autorité qu'y exerce l'Abbé pour régler l'ordonnance quotidienne et la latitude laissée par la Règle pour la spécification du travail à exercer par les moines sont autant d'éléments secondaires qui, tout en favorisant l'adaptation, contribuent à la variété de l'efflorescence monastique.

*
* *

Mieux encore que les considérations d'ordre général, les circonstances concrètes appellent aujourd'hui les monastères à prendre leur part dans la moisson du Seigneur. C'est que, notamment parmi les peuples de l'Inde et de la Chine, le terrain est tout préparé à une efflorescence monastique chrétienne. Le tempérament des indigènes, naturellement porté au recueillement, a suscité, même chez les païens, de nombreuses communautés monastiques. Lamas au Thibet, bonzes en Chine, moines bouddhistes aux Indes, sous des formes différentes, nées de traditions diverses, ces païens entendent pratiquer l'unique et universelle loi monastique : le retour à Dieu et l'union à la divinité, par le renoncement, l'obéissance, la pénitence.

A bien considérer les choses, il est évident que cet ascétisme, cet aboutissement des tendances morales d'une race assoiffée de la soif des eaux vives de la divinité, constitue la pierre d'attente sur laquelle doit être édifié le Christianisme. N'est-il pas juste que

1. Il ne s'agit ici nullement de déprécier les autres ordres religieux, ni même d'en établir une précellence. L'esprit souffle où Il veut. Dieu donne à chaque temps, et à chaque époque l'équipe de moissonneurs dont son Eglise a besoin.

ce sommet de la civilisation naturelle constitue le fondement de l'ordre de la grâce ? Or il est troublant de penser que les justes du Bouddhisme et les milliers d'âmes droites qui aspirent chaque jour à accomplir la volonté divine, soient les plus éloignés de la lumière de la foi. Et faut-il s'en étonner ? Jamais le Christianisme ne leur est apparu sous sa forme contemplative. Ce plan de continuité, ce passage entre la sagesse naturelle et la sagesse de l'Esprit-Saint, c'est au monachisme chrétien de l'établir. On parle beaucoup de faire rayonner au-dessus des systèmes philosophiques indigènes, la lumière de l'Aristotélisme et d'ouvrir la compréhension de nos dogmes à la pensée païenne par la transposition des termes scolastiques en langage philosophique indigène[1]. Si par là seul on voulait ramener les cœurs à Jésus-Christ, on devrait s'attendre à des désillusions. Car c'est une propriété de l'Européen de se conduire d'après des idées abstraites. Une longue éducation livresque, que les siècles écoulés depuis l'invention de l'imprimerie ont consacré, explique ces déterminations lorsqu'elles se rencontrent chez nous, et encore sont-elles rares. Mais l'oriental, malgré son degré de civilisation, est resté plus solidaire de la partie sensible ; de là, en même temps qu'une plus grande dépendance de rites et symboles, une grande force de réalisation, une fois l'adhésion de l'esprit donnée : les « sages » de l'Orient sont en même temps des « saints ». Si nous voulons donc qu'une pensée chrétienne anime les peuples d'Asie et d'Afrique du Nord, il faut leur fournir le signe sensible par lequel ils s'élèveront à la connaissance efficace ; ils doivent voir l'emprise de cette pensée sur les hommes. Il faut leur montrer des Saints ; il faut aussi leur apporter des concrétisations de l'ordre surnaturel dans les groupements monastiques. Ils doivent voir et constater le rayonnement de la grâce et de la charité au sein des monastères, où la vie de prière, de foi, d'obéissance surnaturelle est plus sensible qu'ailleurs, — plus complète aussi sa manifestation extérieure.

Cela nous amène à parler de l'influence de la Liturgie. On lit dans la vie d'un Psichari ou d'un Charles de Foucauld l'impression pénible produite sur les musulmans par l'absence chez tant d'Européens de manifestations de culte.

Quand donc les détromperons-nous, ces peuples simples et reli-

1. Cf. *The Light of the East.* To Christ through the Vedanta, P. Johanns, S.J.

gieux ? Montrons-leur combien la prière se mêle à notre vie et soutient nos actions. Qu'ils leur parlent au cœur, les transports enthousiastes de la psalmodie et les splendeurs de la Liturgie. Qu'ils apprennent par tout leur être le prodige inouï qui se renouvelle chaque jour sur nos autels. Foules ignorantes, quel moyen trouver à la fois plus efficace et plus psychologique de leur enseigner, pour qu'elles s'en nourrissent, la vie et la mort d'un Dieu en qui tous nous vivons.

Moyen de diffusion, la prière est surtout le ressort qui meut toute l'activité exercée par le monastère. Car c'est dans la prière dite en commun, dans l'union des cœurs suppliants, que le moine puise la force, et c'est dans l'union à Dieu, qui en est le fruit, qu'il reçoit la grâce pour agir avec efficacité. Sa vie, rythmée par la prière, accumule paisiblement les énergies spirituelles qu'il dépense en travail apostolique ; ces deux éléments se complètent pour donner à l'âme une grande paix et une forte assurance : la prière et le travail activent le sentiment de l'indigence ; les misères, constatées au cours du labeur apostolique, engagent à prier davantage ; la prière apaise les forces énervées par la lutte, fait toucher Dieu, introduit dans la charité et prépare l'action.

C'est à la messe conventuelle, à la source même des faveurs divines, que les moines viennent se désaltérer et puiser le secret d'une action dont l'efficacité étonne, parce qu'elle dépasse les moyens humains mis en œuvre. C'est autour de l'autel qu'ils apprennent l'amour ; les efforts conjugués de toutes les bonnes volontés produisent une grande force dans laquelle chacun trouve le soutien de sa faiblesse.

Cœur brûlant de l'amour de Jésus-Christ, le monastère ne garde pas pour lui seul les richesses qui sont siennes. Un courant s'établit, attirant les populations aux cérémonies, à l'hôtellerie, dans les écoles du monastère. Vivifiées au contact anonyme de ce foyer de vie, les âmes s'en retournent propager au loin les pulsations de la charité monastique, de la charité de l'Eglise qu'ils ont touchée dans la collectivité claustrale. Qu'importe alors la forme que revêt l'activité : agriculture, éducation de la jeunesse, travaux scientifiques, formation universitaire ou ministère paroissial ; du moment que cette respiration surnaturelle, faite de prière et de travail divinisé, propage dans les âmes le règne de Jésus. Aussi est-ce dans ce but que récemment une première caravane monastique vient d'enta-

mer les préparatifs d'une fondation claustrale chinoise. On trouve hardie l'heure de ce début, l'heure à laquelle les moines d'autrefois se donnèrent à l'Europe et sauvèrent l'Europe, n'était pas moins critique. C'est aux heures difficiles que naissent modestement les mouvements sauveurs.

La tradition monastique a toujours eu une tendre dévotion à la Vierge Marie. Puisse-t-elle, par la médiation qu'elle exerce auprès de son divin Fils, conduire à la lumière de la foi pour en faire des instruments d'évangélisation, les cohortes de moines jaunes ou bruns qui adorent le Dieu unique dans la plus humble soumission[1] et, du sein du paganisme, attendent de leurs confrères d'Europe la bonne nouvelle de l'Evangile.

Fr. É. de M.., O. S. B.,
de l'Abbaye de Saint-André.

1. Le Panthéisme hindou n'est pas né de l'orgueil comme d'aucuns le pensent, mais du manque de confiance dans la valeur de la personnalité humaine. *Que Dieu soit :* ce n'est pas étonnant; mais *que nous existions*, voilà qui est inconcevable. Au Christianisme donc à raffermir ces bases de la pensée et à faire prendre conscience de ce que nous sommes, — et de nos relations réelles et intimes avec Dieu.

Le hasard et la finalité

Nous avons vu dans un précédent article (numéro d'avril 1927) que, à en croire l'hypothèse évolutionniste, la vie, sans doute parce qu'on l'imagine tout d'abord faible, rudimentaire et tout près encore de l'inorganique, n'a pu prendre pied dans la réalité qu'autant que des circonstances *également favorables* sont venues lui apporter leur indispensable concours. Et ç'a été là, nous dit-on, la condition *sine qua non* de tout progrès.

Lisez Lamarck, Darwin, Wallace, Hoeckel, Delage, Perrier, Boule, consultez toutes les philosophies du devenir, partout vous retrouverez ce même souci de placer la vie dans un milieu qui facilite sa libre expansion, partout vous constaterez ce même besoin de faire disparaître tout obstacle qui pourrait entraver l'activité vitale dans sa marche, encore chancelante, vers une synthèse plus haute. Nulle part il n'apparaît que la vie à ses débuts, l'être à l'état naissant, aurait, *afin de maintenir en bride ses tendances centrifuges et de pouvoir se synthétiser*, tout autant besoin de circonstances *défavorables* que de circonstances *favorables*. Nulle part on ne laisse entendre que, plongé dans le milieu favorable qui, *à ce moment-là*, convient à sa libre expansion, le principe vital, libéré de tout effort, a de grandes chances de s'anémier, de dégénérer et finalement de périr. Visiblement — et il est facile de comprendre pourquoi s'il est vrai de dire qu'on pense comme on est — on rêve d'une puissance débridée, s'en donnant à cœur joie et dont la course de plus en plus rapide, de plus en plus accélérée amène nécessairement un progrès continu. Et, sans le dire, on prête implicitement une sagesse infinie à cette puissance, puisqu'il n'est jamais question de placer au travers de sa route une barrière, un obstacle susceptible d'empêcher ses écarts, pas plus d'ailleurs qu'une critique pour prévenir ses erreurs. On l'imagine dès l'origine parfaite, impeccable, et on en conclut qu'elle n'a be-

soin, ni d'un garde-fou, ni d'un milieu capable de résister à ses plus audacieuses démarches.

Rien enfin ne souligne la nécessité d'une contrainte, d'une réserve, d'un frein dont l'action modératrice, en s'opposant à des réalisations hâtives et décousues, deviendrait la vraie force créatrice. Une telle conception, naturelle si l'on imagine une énergie tout d'abord exubérante qui pécherait plutôt par excès et qui, abandonnée à elle-même, périrait de son excès, devient sans fondement dans le cas d'une activité originelle chétive et presque inexistante. Aussi le principe du transformisme, après avoir admis à titre de postulat la fécondité lentement progressive de l'élément matériel, se résume-t-il en cette formule lapidaire : Tout milieu qui permet le mouvement en avant ou le libre développement de l'être amène un progrès ; tout milieu qui limite l'activité de l'être amène une régression, c'est-à-dire une dégénérescence. Et si le passé nous apporte l'histoire de petites choses et de petites énergies qui peu à peu sont devenues grandes, seul l'avenir nous laisse entrevoir une activité dévorante, une vitalité pleinement victorieuse, une indiscutable perfection.

Nous avons pris naguère nettement position contre une pareille thèse qui ne tend à rien moins qu'à déifier le devenir en lui prêtant une puissance infinie, et nous avons proposé de substituer à la continuité transformiste la marche hésitante d'un processus qui n'atteint son but qu'en tâtonnant et après avoir esquissé mille essais suivis de reculs et de recommencements.

Mais, établir la fécondité du devenir en fonction des essais auxquels successivement il a été soumis, n'est-ce pas faire du hasard le deus ex machina et voir en lui l'arbitre suprême de la vie ?

Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on a dit que le progrès était dû à ce que le processus des choses avait essayé toutes les combinaisons absolument au hasard et qu'un beau jour d'heureuses combinaisons étant survenues un être supérieur est apparu. Tel le joueur qui en jetant les dés amène certaines combinaisons heureuses. Mais on a aussi très justement objecté que ces combinaisons heureuses n'étant pas seules à se produire, seront fatalement contrebalancées, tenues en échec et bientôt annihilées par les combinaisons malheureuses, régressives qui également se produiront. Et puis, comment, dans ce cas, expliquer cette unité qui se manifeste si visiblement dans la création et que l'embryogénie souligne d'une manière si

évidente ? Comment expliquer cette continuité, cette persistance dans une direction générale qui, malgré les régressions, dure et s'accroît ? Sans doute notre admiration pour les réussites ne doit pas nous faire oublier « leur rançon qui est le nombre infini des essais », mais, à moins qu'on ait en vue un hasard « *que tout nécessitait* », le hasard n'a rien à voir ici.

Car si la nature a effectivement tout essayé, il n'en reste pas moins que rien ne s'est fait au hasard et que les essais ont été en quelque sorte hiérarchisés du fait même que les premiers insuccès du fieri, *en le modelant au gré de réalités déjà existantes*[1], et en transformant au fur et à mesure le milieu ambiant, ont constamment défini et orienté l'œuvre qui s'accomplissait. Non pas toutefois en ce sens que ces premiers essais auraient contenu le germe des êtres supérieurs, mais en ce sens qu'en *obstruant* les chemins qui conduisaient à la dégénérescence et à la régression morbide, ils ont ainsi *forcé* le devenir à promouvoir des organismes vivants de plus en plus parfaits.

C'est ainsi, pour prendre quelques exemples, que, comme nous l'avons noté dans notre premier article, le développement de l'embryon de l'être supérieur reste constamment sous la dépendance d'une force inhibitrice qui résorbe, à mesure qu'ils se dessinent, des organes inférieurs ou des tendances trop particularistes pour leur substituer des organes plus parfaits ou des tendances plus synthétiques, par là mieux adaptés à une vie plus haute. C'est ainsi encore que l'instinct animal, — qui relève au fond d'un état morbide en ce sens que, trop poussé, livré à lui-même, il reste impuissant à s'adapter à l'universel,— ne prend les allures de l'intelligence qu'autant que *gêné* dans son élan natif, soit par les circonstances extérieures, soit par un habile dressage, il se voit manœuvré par une pensée que d'ailleurs sa nature ne comporte pas et qu'il subit beaucoup plus qu'il ne la dirige. C'est ainsi enfin que, partie prenante de cette « faillibilité » qu'accuse l'expérience universelle de l'erreur dans la connaissance et dans l'action, l'homme ne reste homme qu'à la condition de ne pas s'enfermer dans l'erreur ou dans la faute commise mais de s'en servir comme d'un tremplin pour rebondir vers

1. On a défini la culture générale : « Le modelage de l'esprit au contact des réailtés humaines du passé ». La définition est heureuse, et elle montre le parallélisme qui existe entre les énergies intellectuelles et morales et les énergies physico-chimiques ou vitales.

ses origines. Toutes choses qui montrent que, si devenir ou énergie, livrés à leurs seules ressources, ne peuvent que se dissiper, s'évaporer pour finalement devenir inutilisables, si par conséquent leur premier élan est un élan morbide, ils deviennent au contraire force ou vie et, bon gré mal gré, se rangent sous les lois de l'intelligence chaque fois qu'ils se heurtent à l'obstacle et doivent compter avec des résistances. Enrayés dans leur marche descendante, ils se voient alors pénétrés, au moins temporairement, de cette Puissance, extérieure à eux, qui est tout ensemble Force, Vie, Intelligence.

*
* *

Mais ouvrons ici une parenthèse.

On sait que, pour les modernes, le devenir est en soi essentiellement actif, puisque, à leur sens, il est successivement énergie, affinité, vie, conscience. Pour eux, il est gros de tous les êtres qui apparaîtront au cours des âges. Or pour nous, non seulement il n'est pas « Principe de création », mais il est Principe de destruction. Libre dans son élan, il n'est pas gros de l'être, il est gros du néant. Et de même que les eaux du torrent ne se précipitent en mugissant vers l'océan que pour trouver leur équilibre et *cesser de se mouvoir*, le devenir dont les choses sont faites serait purement passif et ne viserait qu'à un repos fatalement destructeur : ce destructeur tout à la fois de son activité et de son être. Bien loin par conséquent de marcher à l'être et de consentir l'effort qu'il implique, le fieri n'existerait que parce qu'il fuirait l'être et dans la mesure même où il le fuirait. Pour qu'il subsiste, il s'agirait donc de le sauver de lui-même en lui fermant les voies ou mieux en l'obligeant à se fermer lui-même les voies que naturellement il tend à suivre.

Aussi bien c'est une banalité de dire, — et pourtant il faut le dire, tant la thèse évolutionniste a faussé les esprits, — que, pas plus qu'il n'existe dans la nature, comme le voulait Renan, un ressort qui pousserait tout à la vie et à une vie de plus en plus haute, il n'existe dans les diverses activités du monde inorganique, par exemple dans les eaux du torrent, dans le vent ou dans l'électricité, un *désir de progrès*, une finalité qui inciterait le torrent à faire tourner la turbine placée sur sa route, le vent à mettre en mouvement les ailes du moulin à vent et l'énergie électrique à se

transformer en lumière ou à faire tourner une dynamo. Mais ce à quoi plutôt tend tout mouvement et en particulier le mouvement des eaux, le vent ou la puissance électrique, c'est à supprimer une dénivellation, une distinction qui seule leur confère leur activité et qui, disparue, les supprime à leur tour[1]. Or, de même que le torrent, le vent et l'électricité tendent et tendent uniquement à retrouver leur repos, mais qu'ils deviennent, quand ils sont mis dans l'impossibilité de satisfaire leurs tendances propres, l'instrument docile qui se prête à tous nos désirs, de même le processus formatif, gêné et dévié de sa route, se trouverait être le principe tout à la fois énergétique et nihiliste des choses. Sorte de foudre globulaire qui stabilise l'éclair, il deviendrait du même coup inertie, c'est-à-dire matière et par là être. Bref, le monde de la matière trouverait son explication dans une désharmonie originelle, dans une non-satisfaction ou tout au moins dans un arrêt de la source extensive, fulgurante dont il émane[2].

Et, tout compte fait, on se trouverait en présence de deux finalités essentiellement contraires : une pseudo-finalité, une finalité nihiliste, celle du devenir ; une finalité féconde et créatrice, celle de l'être synthétique et de l'idée directrice[3].

1. On pourrait en dire autant de toutes les activités qui nous paraissent posséder en propre le principe de leur mouvement. Elles n'ont d'autre finalité que celle qui s'exprime par une rupture d'équilibre en train de se rétablir *et de se rétablir dans le repos*. Et ainsi la considération finaliste qui retient notre attention demeure une finalité complètement étrangère à la finalité propre et purement destructive, anti-finaliste par conséquent de l'agent qui la provoque. Aussi est-il absurde de prétendre à priori que parce qu'un agent produit un effet, cet agent vise à produire l'effet constaté. La plupart du temps c'est le contraire qui est vrai. Dans son dernier ouvrage : *L'adaptation et l'évolution*, très justement cette fois, M. Rabaud s'élève contre une pareille finalité.

2. On a remarqué que tout désir est un principe d'activité et que là où il n'y a plus de désir il n'y a plus d'être. Rien n'est plus certain, mais c'est évidemment là reconnaître que, la satiété épuisant le désir, seul le désir non satisfait, le désir qui n'a pas atteint son but subsiste. Aussi la parfaite possession de l'objet convoité nous rend-elle insensibles et inertes. Elle nous fait tomber, a-t-on justement noté, dans un nirvanà plein d'hébétude alors qu'il nous faut, coûte que coûte, vivre dans un progrès perpétuel et constant qui nous achemine vers de plus grands biens.

3. Il serait même plus exact de dire qu'il y a trois sortes de finalité :

1° La finalité du devenir qui s'oppose à toute finalité constructive et ne devient créatrice qu'autant qu'elle est nouée, trompée par une Puissance extérieure qui l'utilise tout en *contrecarrant* ses tendances natives ;

2° La finalité mécanique qui reçoit successivement des objets extérieurs ses déterminations et passe par là du domaine du possible dans le domaine du réel ;

3° La finalité immanente qui se réalise par les seules forces de l'être s'il est déjà parvenu à son terme ou, s'il est encore en voie d'évolution, qui reste capable, sans venir au contact des obstacles extérieurs, le conserver par ses propres moyens son équilibre dynamique.

En d'autres termes, avant d'atteindre à l'homme, le fieri, qui, ne l'oublions pas, doit, pour s'asseoir dans la durée, non seulement travailler dans un milieu hostile, mais qui rechigne lui-même à faire le travail qu'il doit accomplir, se serait finalement discipliné après avoir épuisé tous les possibles dont il était capable. Arrêté sur toute la ligne, cerné de toutes parts, il lui aurait donc bien fallu, contre son gré et même contre son pouvoir, produire enfin un dernier organisme central, le corps humain, qui ainsi apparaîtrait comme le résidu affiné du travail de l'Idée créatrice sur un devenir, sur une nature dont toutes les tendances étaient primitivement orientées vers l'anarchie et le néant. On a dit que la nature n'a pas formé l'homme, mais que l'homme s'est imposé à elle. Rien n'est plus vrai, et si l'homme a emprunté à la nature les matériaux dont son corps est fait, il n'en est pas, à proprement dire, le produit.

Et c'est alors que la finalité va reprendre tous ses droits, car si toute activité analytique relève des seules énergies de la nature et, précisément parce qu'elle demeure encore sous l'emprise du devenir, se détruit plus ou moins rapidement par son propre jeu, si par conséquent tout être qui ne réalise pas une synthèse suffisante ne possède qu'une existence éphémère, provisoire, et échappe plus ou moins à la finalité constructive pour retomber sous la loi d'une finalité destructive, par contre l'activité capable d'un progrès continu aura ici remporté une victoire décisive. Peu importe du reste que d'emblée le processus se soit trouvé orienté vers le moindre effort ; réprimés et transformés en obstacles, chacun de ses écarts, — qui constituent autant de déterminants pour l'être synthétique, — en le ramenant constamment vers la synthèse à laquelle finalement il aboutira, le poussera, contre ses tendances propres, vers l'être supérieur. De sorte que, en définitive, il sera vrai de dire que, même dès l'origine, le processus capable des choses s'est vu détourné de son but prochain et a été orienté vers son terme final, ce qui évidemment élimine le hasard et implique une finalité. Partie prenante de ce processus, tout être vivant s'est donc vu lui-même doté, dès la première heure de son existence, d'une aptitude inconsciente, automatique à profiter de l'expérience et à se soustraire à toute excitation nuisible.

Et puisque l'activité synthétique qui s'incarne dans l'être supérieur exprime l'emprise de plus en plus accentuée de l'Idée direc-

trice sur la force vitale, puisque à mesure que l'être se synthétise il se met de plus en plus sous la dépendance directe d'une finalité éminemment constructive, elle-même accordée aux exigences de l'Idée directrice, il s'ensuit que le « secret des choses, bien loin de résider dans un mécanisme encore entaché de hasard, est dans le développement dialectique des idées. Ce développement produit progressivement les degrés de l'être que le matérialisme considère à tort comme les plus réels, et, au-dessus, tout ce qui constitue le plus spécialement l'essence de la pensée jusqu'à la possession de la pensée par elle-même, jusqu'à l'Esprit[1] ».

D'où il faut conclure que la finalité, et une finalité spirituelle, est bien tout à la fois à l'origine et au terme des choses. Elle demeure la cause vraie de leur activité vitale, en tant du moins qu'elle est capable de durée et de progrès. Et s'il existe, entre les variations, un certain rapport de continuité déterminé par les conditions externes, en aucun cas ce n'est là un mode de succession arbitraire, puisque, bon gré mal gré, le processus doit tenir compte des premières réalisations auxquelles il s'est heurté. Enfermé en quelque sorte en une carapace sécrétée tout d'abord par lui, il se voit donc à tout instant astreint à travailler en conformité avec les êtres venus déjà à l'existence, c'est-à-dire « suivant le mode du contenant ».

Preuve évidente que le mécanisme engendre une finalité à laquelle il ne tend pas et que la nature n'a nullement « l'intention » d'obtenir la fin à laquelle elle aboutit. Mais preuve évidente aussi que, si la nature est « pipée », si autrement dit c'est sans le savoir et sans le vouloir que l'énergie, tout en gardant contact avec ses premières productions, s'est peu à peu élevée vers l'être supérieur, ce dernier, quoique encore inexistant était pourtant déjà prédéterminé dès l'apparition des êtres inférieurs, puisque ces êtres ont constitué le moule dans lequel il allait lui-même prendre forme.

Preuve évidente enfin que les différentes activités de l'univers ont progressé, non pas « au hasard », non pas non plus parce qu'elles tendaient vers un but supérieur déjà connu et convoité par elles, mais parce que, successivement repoussées des premiers buts vers lesquels tout d'abord elles se dirigeaient, elles ont fini par attein-

1. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 488.

dre ce but supérieur auquel, par nature, elles ne tendaient pas et qu'elles ont fait siennes avant même de l'avoir connu et sans jamais l'avoir convoité.

Sans doute la finalité n'atteint pas d'emblée sa plénitude, et ce n'est que progressivement qu'elle se substitue à un mécanisme antérieur purement empirique qui jusque là était resté impuissant à se plier aux suggestions d'une finalité immanente ; ce n'est qu'en louvoyant qu'elle s'affirme et vient régir les éléments matériels appelés à entrer dans la composition du tout — d'où ces tâtonnements, ces essais qui, inexpliqués, nous suggèrent l'idée de hasard ; — mais si la finalité demeure tout d'abord extérieure aux êtres qu'elle façonne, si tout d'abord elle ne les meut que du dehors et pour ainsi dire mécaniquement, peu à peu les choses changent, la finalité, tout en restant constructive, devient intérieure, et c'est du dedans qu'elle actionnera désormais les êtres synthétiques qui du même coup échapperont à l'empirisme organisateur. Subie par la pure matière dont les éléments livrés à eux-mêmes tendent pour leur compte à y échapper, la finalité ne deviendra par conséquent vraiment immanente que chez les êtres vivants. Et même là encore, elle ne sera finalité immanente qu'autant qu'elle se transformera avec l'être capable d'y appliquer sa volonté, l'homme, en une finalité consciente, puisque seul l'être conscient est un système complet qui, parce qu'il comporte déjà, à l'intérieur, une fonction critique, n'a pas besoin de la demander aux résistances purement passives du monde extérieur. De sorte que, si l'être situé au plus bas degré agit, sans d'ailleurs qu'il le sache et à la seule condition qu'il soit soustrait à sa pente naturelle, en vue de fins, aux degrés les plus élevés, non seulement il peut encore atteindre à ces fins, mais il devient capable de se poser des fins.

Et peut-être bien est-ce cette puissance conférée à l'être humain, dont les démarches illogiques et révolutionnaires viennent si souvent jeter le trouble dans l'harmonie des choses, qui a fait croire à la réalité de ce fantôme sans consistance comme sans fécondité qu'on a appelé le hasard.

J. DE TALHOUET.

L'Actualité Religieuse

PRIMAUTE DU SPIRITUEL

Il est des crises morales que la casuistique est pratiquement impuissante à résoudre et dont on ne peut sortir qu'en s'arrachant d'un grand coup d'aile au plan où l'on se débat, afin de contempler d'un point de vue plus élevé les difficultés qui arrêtent. C'est ce qu'a pensé avec juste raison M. Maritain[1] de la situation pénible où se trouvent à l'heure actuelle un certain nombre de catholiques français.

« Je sais... que ni la violence de discussions passionnées, ni l'inertie qui laisse les plaies s'envenimer d'elles-mêmes, ne peuvent apporter le moindre remède à de tels maux, qui ne guérissent que dans la lumière ; c'est avant tout au travail intérieur de ceux qui veulent s'élever, par l'intelligence, au-dessus du temps, que je voudrais, pour ma faible part, coopérer. » (p. 75).

Il désirerait les aider à s'élever à « un point de perspective supérieur aux cas particuliers » et ne leur demander que « de faire abstraction, pour un moment, des amertumes d'un passé récent, et de toutes les controverses sur des points de détail, afin de considérer les choses sous un aspect universel » (p. 74). Montez très haut et regardez très loin, leur dit-il en quelque sorte, et vous verrez, sur la crise actuelle, se projeter deux lumières : la lumière d'un principe doctrinal fondamental : la primauté du spirituel ; la lumière d'un horizon apostolique immense : l'universalisme de la religion du Christ. Alors les yeux encore emplis par la foi en cette primauté, le cœur encore dilaté par l'espérance en cette conquête du monde au Christ, vous vous replacerez en face du problème qui vous préoccupe : il ne se peut pas qu'il n'en soit pas transfiguré.

Vu de ces hauteurs, situé dans cet ensemble, l'intérêt national

1. *Primauté du Spirituel*, Collection « *Le Roseau d'Or* », Plon, 18 fr.

ne disparaît point, mais il reprend sa place dans la hiérarchie des biens, et le dévouement qu'on lui doit reprend la sienne dans la hiérarchie des devoirs. Il apparaît alors aux yeux qu'illumine la foi en l'Evangile, que, pour la Patrie, sacrifier à la primauté du spirituel est le seul chemin de salut. Comment cela ne serait-il pas plus vrai encore quand cette patrie est la France, la fille aînée de l'Eglise, le royaume très chrétien, où le catholicisme fait partie du patrimoine national ?

Dès les premières pages de son livre, M. Maritain en affirme le principe directeur :

« L'erreur du monde moderne et de l'intelligence moderne a été de prétendre assurer le règne de la raison sur la nature en refusant le règne de la surnature sur la raison. L'ordre des valeurs a été ainsi subverti, l'intelligence aujourd'hui en porte la peine. Et la cité de même... Ce qui est de l'esprit et de la grâce chassé de la vie intellectuelle et de la vie sociale, c'est-à-dire de ce qui est proprement humain, voilà le principe secret de cette suprématie de la matière qui nous opprime aujourd'hui. A cette suprématie de la matière ce ne sont pas seulement les droits de l'intelligence et de la raison qu'il faut opposer, c'est la suprématie de la divine grâce, la primauté du spirituel... Il faut, si nous ne voulons pas périr, que la raison se soumette à Dieu qui est cet Esprit et à tout l'ordre spirituel institué par Lui. » (p 8 et 9)

Le livre entier est employé à faire l'application de ce principe aux problèmes actuels.

Dans un premier chapitre, celui des principes théologiques, M. Maritain expose la théorie des deux pouvoirs.

« Sans méconnaître tout ce qui ressortit dans le cas actuel au magistère purement doctrinal de l'Eglise et à son pouvoir direct sur le spirituel, nous avons préféré porter notre attention sur le point le plus aigu du débat, je veux dire sur la connexion du spirituel et du temporel, du doctrinal et du politique. » (p. 4).

En vertu de la parole même du Christ : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », nous appartenons à deux cités : la cité de la terre et la cité de Dieu. Mais il y a un droit de l'une sur l'autre, droit qui découle de la primauté même du spirituel. D'ailleurs

« Ce droit de la cité de Dieu sur la cité terrestre, la cité terrestre elle-même le postule en vertu d'une exigence interne. Elle est ordonnée, en effet, au bien commun temporel qui n'est pas seulement d'ordre matériel, mais aussi et principalement d'ordre moral : la vie humainement bonne de

la multitude rassemblée en un corps social... Or, la droite vie humaine ici-bas suppose l'ordination de l'homme à sa fin dernière, qui est surnaturelle et ne peut être obtenue que par le Christ; le bien de la cité doit donc être ordonné à cette même fin dernière surnaturelle qui est celle de chaque homme en particulier; la société civile doit poursuivre le bien commun temporel selon qu'il aide les hommes à obtenir la vie éternelle; le politique lui-même pour être ce qu'il doit, demande que le spirituel prime le politique, que l'ordre au salut éternel prime l'ordre aux biens d'ici-bas; la cité n'est pas vraiment servie si Dieu n'est pas premier servi. » (p. 25.)

A partir de ces principes, M. Maritain étudie la doctrine du pouvoir indirect : sa nature et ses limites ; il en envisage même les abus possibles, mais prouve nettement que l'obéissance lui est due. Prévoyant que plusieurs trouveraient que cette doctrine est dure, il n'hésite pas à ajouter :

« Nous sommes ici au point de partage, où toute conception humaine de l'Eglise, si haute qu'elle soit, s'avère insuffisante. Je comprends qu'un tel pouvoir scandalise les incroyants et le hérétiques.. Que des catholiques s'en scandalisent ou s'en inquiètent, c'est cela qui est anormal et inquiétant. » (p. 44.)

Le dernier chapitre (III) du livre déploie devant nos yeux la mission universaliste de cette Eglise qui tient du Christ un tel pouvoir, ainsi que, si j'ose dire, la vocation universaliste de tout catholique, particulièrement dans le temps présent :

C'est seulement dans cette atmosphère d'universelle charité que peuvent se rectifier certaines idées trop étroites pour une pensée chrétienne.

« Il est très frappant de considérer à ce point de vue le travail profond qui se fait dans l'Eglise. Toutes ses aspirations semblent actuellement tendues vers une restauration spirituelle de la chrétienté. L'Esprit de Dieu la fait gémir tout entière dans l'espérance de cette œuvre sainte. Plaignons qui jugerait ce mouvement d'origine divine selon les mesures de la politique, des conflits nationaux et des intérêts terrestres. Jésus-Christ déplace son calice à travers le monde, dilate les frontières de son Eglise, augmente partout en elle le travail et le désir, qu'il s'agisse de préparer de loin le retour de l'Orient chrétien à l'unité, et même la fin des scissions fratricides causées par la Réforme, ou d'implorer le ciel de faire tomber le voile des yeux de la race aînée, ou de magnifier l'effort séculaire des missions, et d'appeler solennellement les nations de l'Asie au partage de la plénitude du sacerdoce et du gouvernement des églises. » (p. 132 et 133).

« Aujourd'hui, ce qui exprime le mieux les aspirations de l'être humain dans sa lutte contre la mort, ce n'est pas seulement le mot *nationalisme*,

c'est, aussi, et d'abord, le mot *universalisme*. Et il n'y a pas d'autre universalisme authentique et véritablement supranational que le catholicisme. Les esprits ne peuvent se réajuster aux besoins présents du monde qu'en s'ajustant à l'absolu catholique. En même temps que leur vue s'élève ainsi, elle s'élargit. » (p. 108).

Et ce livre que d'aucuns seraient tentés de croire politique, s'achève par un appel à la vie intérieure et à la contemplation !

C'est entre ces deux exposés, dans le chapitre central (II), que M. Maritain aborde, du point de vue de la philosophie chrétienne d'où il entend ne pas sortir, le problème qu'a posé devant la conscience d'un certain nombre de catholiques, la condamnation de l'*Action Française*.

Pour montrer à quelle hauteur de ton il a su se maintenir, on peut citer une des pages par où débute ce chapitre :

« C'est avec douleur que je pense à Charles Maurras. Passionné pour l'ordre et pour les grandes lois de l'autorité, nous le voyons maintenant à la tête de catholiques qui résistent aux prescriptions de leur chef spirituel, et frappé par l'autorité suprême qu'en l'intime de lui-même il ne cesse pas d'honorer, mais dont la secrète essence et l'inspiration lui échappent. Si la situation ne se redresse pas, ce qu'il y a de plus haut dans son amour des régulations supérieures ne va-t-il pas se trouver irrémédiablement compromis dans l'esprit de beaucoup des siens, engagés dans l'indiscipline pratique la plus grave ? Son obstination désespérée à maintenir le témoignage rendu par lui à l'ordre romain ne va-t-elle pas, se trouvant jointe à un refus pratique de cet ordre, perdre désormais toute efficacité ? Mon affection pour ce cœur indompté me fait sentir tout le tragique de son destin.

Mais l'amour que j'ai pour le Vicaire du Dieu crucifié me fait sentir aussi la profondeur de ses souffrances à lui, de ses souffrances paternelles. Il a la charge du monde entier. S'il frappe, c'est pour le bien des âmes, pour guérir les plaies du troupeau du Christ. Dans la terrible solitude qui l'élève au-dessus de tous les hommes, toutes les douleurs de la chrétienté retentissent en lui ; il agit en pasteur fidèle, il s'expose pour l'amour de nous, pressé par la conscience de ses responsabilités. Dans la foule des chrétiens qu'agitent des sentiments humains de toute sorte, qui pense aux tristesse du pape, à la grande angoisse qui veille au sommet des tours de l'Eglise ? » (p. 75).

Les pages qui suivent sont une méditation, ou si l'on veut, un examen de conscience fait par un ami : il dit loyalement mais sans âpreté l'attitude qu'il aurait fallu prendre, la raison profonde de la condamnation, comme aussi l'explication de la résistance. Comme chrétien et comme Français, on ne peut que souhaiter que ces

pages soient lues dans l'esprit où elles ont été écrites. Je n'en citerai qu'une seule qui est fondamentale :

« On a vivement et âprement réclamé de l'Eglise qu'elle donnât les raisons de sa sévérité contre l'Action française. Une seule suffisait, et reste à mon avis la plus profonde : l'Action française groupait un grand nombre de catholiques, notamment une partie considérable de la jeunesse, en une communauté politique (je ne dis pas religieuse ou philosophique, je dis politique), placée comme telle sous le principat absolu d'un chef incroyant. Un tel cas est entièrement différent de celui d'une simple collaboration avec des non-catholiques. Il posait la question du chef. Quelque scrupule que mit Maurras à ne pas communiquer à ses amis ou disciples ses propres conceptions dans l'ordre philosophique et religieux, — il importe de lui rendre ce témoignage, et c'est au contraire de leur fidélité ou de leur retour à la religion qu'il se réjouissait et s'honorait le plus, — un danger l'ordre plus subtil demeurait. Non seulement une diffusion de l'erreur risquait de se produire malgré tout, par mode d'influences impondérables, dans cet ordre réservé des conceptions philosophiques et religieuses : mais surtout dans l'ordre même de la science et de la pratique de la bonne conduite de la cité... il était à craindre que dans une communauté politique conduite par un chef incroyant, les déficiences dont souffrait celui-ci ne se communiquassent au corps de la communauté, de manière à y altérer le sens chrétien, et qu'ainsi une manière non-catholique, ou catholique diminuée de juger les choses de la cité ne se développât dans ce corps politique insensiblement et à son insu. Il s'agit là de quelque chose de beaucoup plus subtil que d'une erreur doctrinale ordinaire, il s'agit d'un esprit. Il arrive en pareil cas que l'Eglise, « qui possède éminemment la grâce appelée par saint Paul le discernement des esprits », sente comme par un instinct maternel la présence d'un esprit qui n'est pas celui de son Maître, et réagisse alors contre lui avec cette sorte d'inquiétude passionnée des mères quand elles luttent contre un péril obscur et diffus. Elles exigent alors d'autant plus impérieusement de leurs enfants qu'ils se fient à elles, qu'elles les voient moins en état de comprendre eux-mêmes, tant qu'ils sont dominés par cet esprit, les motifs d'une telle inquiétude. » (p. 88.)

Sans doute, pour avouer que l'auteur a raison, il faudra à plusieurs un vrai courage, mais M. Maritain a un peu le droit de penser qu'il a donné l'exemple en ayant en lui le courage d'écrire alors qu'il était si facile de se taire. C'est pourquoi d'ailleurs je n'aurai pas celui de m'arrêter à faire des critiques de détail. Plus encore qu'une étude de penseur chrétien ce livre est un acte d'apôtre et un geste de chevalier.

BRUNO DE SOLAGES.

LA RENAISSANCE RELIGIEUSE EN HONGRIE :

MGR OTTOKAR PROHASZKA[1]

Par la mort de Mgr Ottokar Prohaszka, la personnalité la plus importante et la plus influente de la Hongrie catholique nous a été enlevée. Mgr Prohaszka est mort comme un soldat sur le champ de bataille pendant une de ces séries de conférences-retraites pour messieurs, que depuis vingt ans, il tenait chaque année avant les fêtes de Pâques. Il en était à sa cinquième conférence et parlait depuis vingt minutes à peu près, avec la force, l'ardeur et l'éloquence qui lui étaient habituelles. Ses gestes étaient vifs, les idées volaient comme des éclairs, lorsque tout à coup, la paralysie le frappa. Sa voix s'éteignit, ses mains se cramponnèrent à la chaire ; avec un effort visible, il essaya de continuer de parler, mais il ne réussit qu'à proférer des paroles entrecoupées. On lui apporta de l'eau. Après avoir bu, il voulut poursuivre, mais ses efforts furent vains et finalement il s'affaissa. Prêtres et médecins accoururent. On le transporta agonisant dans une chambre voisine et le lendemain à midi il expira.

Il est presque impossible de s'imaginer à l'étranger l'impression produite sur toute la population de la Hongrie par la mort subite du grand évêque de Székesjehérvar. La foule présente à sa dernière conférence donna, au moment de la catastrophe, l'aspect d'un effroi et d'une douleur immense. L'auditoire tomba à genoux ; des savants, de hauts fonctionnaires d'Etat, des officiers sanglotaient,

1. A la base de la renaissance religieuse de la Hongrie contemporaine se trouvent deux fortes personnalités : Mgr Prohaszka et le R.P. Bangha, s.j., dont le nom a couru sur toutes les lèvres comme le candidat le plus désigné par ses grandes capacités pour recueillir la succession du Cardinal Primat, Mgr Czernoch. Nous sommes heureux de pouvoir présenter à nos lecteurs un portrait du premier par le second (P. Delattre).

priaient à haute voix, suppliant Dieu d'épargner cette épreuve au pays. Partout la nouvelle de cette mort provoqua un deuil profond : une séance qui se tenait au Parlement fut immédiatement interrompue. Les gens pleuraient dans les rues, car le grand évêque n'était pas seulement un orateur célèbre, un écrivain brillant, un artiste, un penseur, un soldat combattant sans cesse pour établir le règne de Dieu dans les âmes, il était avant tout la personnification de la bonté, d'une amabilité qui charmait tout le monde, même les indifférents, et lui faisait des amis de tous ceux qu'il rencontrait. Sa charité ne connaissait pas de bornes. A sa mort, Mgr Prohaszka n'avait sur lui que 25 pengös (à peu près 100 francs) qu'il avait emportés de Székesjehérvar pour son voyage. Toute sa fortune s'en allait par petits dons quotidiens qu'il faisait sans cesse aux pauvres. Il était encore jeune professeur de théologie au séminaire de Gran lorsqu'un jour d'hiver, il trouva un mendiant pieds nus devant la porte du séminaire. Il le fit entrer dans sa chambre, ôta ses souliers, les donna au malheureux et reprit pour lui-même de vieux souliers hors d'usage. Il était infatigable, la complaisance même, ne repoussait aucune demande, prêchait chaque fois qu'on le lui demandait, écrivait des articles, des livres, et avait un confessionnal fréquenté par la population de tout le pays. Cette année encore, pendant le Carême, il tint des conférences-retraites à Pécs, Vesprém et Papa, et tout cela en souriant, presque en se jouant, ne se plaignant jamais de fatigue, comme si cette activité apostolique ininterrompue n'eût présenté aucun sacrifice à ses 69 ans.

L'importance de Mgr Prohaszka dans la renaissance du christianisme en Hongrie fut considérable, car ce réveil fut en grande partie son œuvre. Lorsque après avoir terminé ses études à Rome, l'élève du Collège germanique-hongrois quitta la Ville Eternelle et vint commencer son œuvre d'enseignement au Séminaire de Gran, la Hongrie chrétienne était plongée dans la léthargie du libéralisme et de l'indifférence religieuse. L'esprit de révolte contre toute autorité spirituelle, qu'on appelle l'*illuminisme*, travaillait encore à étouffer tout sentiment surnaturel. C'était le temps où triomphait partout la Franc-Maçonnerie, et l'Eglise n'avait à lui opposer que l'esprit étroit et rigide du Joséphisme. Le jeune docteur en théologie se consacra d'abord à ranimer l'esprit ecclésiastique dans le jeune clergé et parmi ses élèves. Comme directeur spirituel du séminaire, il renouvela lentement l'esprit clérical dans le grand dio-

cèse de Gran et ce fut là son plus grand mérite pendant les vingt premières années de son activité. En même temps, il se faisait aussi remarquer comme écrivain apologétique et comme prédicateur.

A partir du moment où Mgr Prohaszka fut nommé à la chaire de théologie dogmatique de l'Université de Budapest, sa célébrité comme conférencier ne fit que s'accroître. Il apportait à ce genre un savoir étonnant, une pensée claire et précise, un riche trésor d'expériences intérieures, et surtout une éloquence entraînante. Bientôt ses sermons devinrent chaque fois de véritables événements et les églises dans lesquelles il parlait furent littéralement assiégées. Il choisissait toujours comme sujet de ses sermons les questions les plus actuelles : les besoins spirituels, les doutes, les tentations de l'homme moderne. Chacune de ses conférences sonnait comme une hymne enthousiaste sur la beauté de la foi, sur la victoire de la pensée chrétienne et catholique. Les consciences endormies se réveillèrent ; la glace de l'indifférence était rompue. La supériorité spirituelle et morale de la foi sur l'incrédulité fut de plus en plus reconnue ; la prière cessa d'apparaître comme une humiliation pour l'homme cultivé,et l'assistance au sermon oubliée depuis longtemps revint à la mode du jour.

Souvent, et surtout les premiers temps, on reprocha à Prohaszka de s'élever trop au-dessus de son auditoire. C'était en partie chose voulue de la part de l'orateur qui avait compris la nécessité de forcer le monde incroyant et indifférent à reconnaître la grandeur et la sublimité de la religion. Souvent, en sortant d'un de ses sermons, on se demandait en souriant : « L'avez-vous compris? » — et il se trouvait toujours même des professeurs de l'Université pour avoir la franchise de répondre : « Non, je ne l'ai pas compris, mais c'est merveilleux de voir un homme s'élever avec une telle facilité dans les hauteurs de la pensée humaine. » Lentement Prohaszka se mit à la portée de son auditoire, et la foule, qui, jusque-là, l'avait suivi par admiration pour sa grandeur personnelle et pour la beauté poétique de son éloquence, commença de le prendre pour guide spirituel. L'honneur de la chaire ecclésiastique était rétabli, le mur entre le clergé et le monde renversé, et le vrai travail commençait.

Si la Hongrie présente aujourd'hui le spectacle d'une renaissance religieuse prononcée, si les églises, spécialement dans les villes, sont remplies de croyants de toutes les classes, si la fréquentation des sacrements est répandue aussi bien parmi les hommes que parmi

les femmes d'une manière qui, il y a vingt ans, aurait semblé irréalisable, le succès en est dû au grand orateur.

Après quelques années d'enseignement à l'Université de Budapest, Mgr Prohaszka fut nommé (1905) évêque de Székesjehérvar ; il n'allait dans cette dignité rien perdre de sa simplicité toute apostolique.

En Hongrie, les charges du haut clergé, parce qu'elles sont en même temps des charges de l'Etat, comportent une certaine représentation obligatoire. L'entrée d'un évêque nouvellement élu dans sa résidence épiscopale est chaque fois une fête populaire, avec cortège triomphal, bannières, cavaliers, compagnies d'honneur, coups de canon, etc. Prohaszka, lui, arriva seul de la gare, à pied, ayant pour tout bagage son bréviaire et son parapluie et, lorsqu'il se présenta au palais épiscopal, le portier ne le connaissant pas, refusa de le laisser entrer. Avec la bonté et l'à-propos qui le caractérisèrent toujours, l'évêque se contenta de féliciter le vieillard et de lui dire : « C'est bien, mon ami, gardez toujours ainsi la porte de l'évêché. » Prohaszka, qui n'aimait ni les honneurs, ni le confort, ne se servait ni d'automobile, ni de voiture, mais il connaissait tous les paysans et les ouvriers de Székesjehérvar et il savait se montrer aimable avec tous.

En quoi consistait sa grandeur ? Dans un ensemble de qualités qui se trouvent rarement réunies dans une seule et même personnalité. Une ouverture d'esprit incroyable, une érudition profonde, large, et une clarté de vue qui saisissait toujours l'essentiel des choses. D'une amabilité charmante dans toute sa manière d'être, entretiens, relations, d'un optimisme joyeux et rayonnant, il avait ce don heureux que possèdent seules les âmes d'élite éclairées par une radieuse richesse intérieure, de voir partout et en tout le côté lumineux des choses. Au service d'une profonde connaissance de l'âme humaine et de la misère sociale, il apportait un cœur ardent de prêtre, d'apôtre, de pasteur qui ne pense, n'étudie, n'enseigne, ne travaille que pour aider les autres, essuyer les larmes, relever les âmes. Avec cela une tenue imposante et pleine de dignité, et dans le langage, une richesse d'expression qu'on peut à peine soupçonner dans la traduction de ses œuvres en langues étrangères. On a souvent fait cette remarque que si Prohaszka fût né dans un des grands pays de l'Occident, il eût été lu, admiré dans le monde entier comme un Bossuet ou un de Maistre. L'épreuve vint un jour à Mgr

Prohaszka d'une façon qui dut être tout particulièrement crucifiante au cœur du grand évêque. Dans son grand zèle d'apôtre, qui lui faisait rechercher tout ce qui pouvait faciliter aux âmes le retour à l'Eglise, Mgr Prohaszka laissa-t-il se glisser dans quelques-uns de ses traités certaines tendances ou expressions qui sans être directement des erreurs pouvaient cependant exercer une influence regrettable sur le lecteur? Toujours est-il qu'à l'époque où dans la plupart des pays de l'Europe couvait le feu malsain du modernisme, il n'échappa point à une vigilance qui voulait étouffer le danger dans son germe. Un petit livre et deux courts traités publiés par lui furent mis à l'Index. La Presse libérale qui voyait en Prohaszka une sorte de novateur parce qu'il présentait les anciennes doctrines sous des formes toutes nouvelles, caressa un moment l'espoir que le grand évêque refuserait de se soumettre. De sa déception naquit l'acharnement qu'elle apporta dès ce jour à le représenter comme un des pires représentants de l'obscurantisme. Jamais pourtant Prohaszka ne fut plus grand qu'à cette époque d'humiliation, d'épreuve et d'obéissance héroïque.

Il n'est pas possible de tracer dans un si court aperçu toute la grandeur et l'importance de cet homme doué de qualités si extraordinaires. Puissent ces quelques traits servir cependant à élever dans la pensée du lecteur un monument au « plus grand apôtre de la Hongrie moderne et catholique », au saint évêque de Székesjehérvar.

Cette grande personnalité prouve une fois de plus cette ancienne vérité que les plus grands dons que Dieu puisse faire à un peuple sont les grandes âmes d'apôtre et de pasteur. Elles seules peuvent par la richesse de leur esprit et de leur cœur conquérir à nouveau des pays entiers au christianisme. Prophètes qui s'élèvent dans les plus hautes régions de la foi et de la vie spirituelle, ils entraînent à leur suite la foule des petites âmes errantes dans la vallée et leur enseignement et leur exemple les font monter dans les hauteurs lumineuses du pur christianisme.

Ce dont le monde moderne a le plus besoin aujourd'hui, ce n'est point tant de voies et de tendances nouvelles, mais bien plutôt d'hommes nouveaux et d'hommes de forte trempe.

Budapest.

ADALBERT BANGHA, S. J.

LES RETRAITES INTELLECTUELLES

Les « Retraites intellectuelles » ! le mot, un peu déroutant, est plein de mystère et riche de promesses ; il trahit la préoccupation, non point neuve certes, mais renouvelée et trop rare d'un travail de pensée d'abord, tourné vers l'action et qui s'élève en même temps en prière ; il dit un effort collectif pour poser devant la conscience les graves problèmes de l'heure présente dans des conditions de recueillement et de calme qui en facilitent l'étude, dans une atmosphère cordiale et profondément surnaturelle qui en favorise la solution.

L'on doit à M. Maurice Vaussard, directeur du *Bulletin Catholique International*, cette originale initiative. Pour la seconde fois, cette année pendant les derniers jours de juillet, un groupe volontairement restreint d'une quarantaine d'auditeurs, ecclésiastiques et laïques, hommes et femmes, personnes d'œuvres, universitaires des trois ordres, professeurs de l'enseignement libre, s'est réuni sous les majestueux ombrages du collège de Juilly, tout rempli de si grands souvenirs, sanctifié et imprégné d'une vertu secrète et pénétrante qui trouve sa source dans les précieuses reliques du P. de Coudren.

En 1926, MM. Maurice Vaussard, Georges Goyau, Robert Garric, M. l'abbé Viollet, les RR. PP. Dassonville, Charles et Doncœur, avaient successivement examiné « les nouvelles exigences de l'apostolat missionnaire » en France et hors de France, à la double lumière des documents pontificaux et de l'expérience. Cette année le R. P. Albert Valensin avait accepté, non seulement de prendre la parole, mais de diriger les débats. Avec le R. P. Aupiais, missionnaire au Dahomey, et le R. P. André Arnou, du Bureau international du travail à Genève, avec M. l'abbé Leclercq, directeur de la *Cité Chrétienne* de Bruxelles, avec M. Vaussard lui-même et deux jeunes universitaires de grand talent, MM. Hours et Bidault, la réunion s'est consacrée à l'étude délicate du problème international. Les grands devoirs de la justice et de la charité entre les nations ont été fortement rappelés du point de vue doctrinal ; quelques applications pratiques ont été ébauchées, et elles ont révélé à quelles difficultés spéciales se heurte en ce domaine la réalisation du programme chrétien. A chaque époque de l'histoire l'Eglise a dû, au prix d'immenses efforts, remonter des courants d'une violence ex-

trême ; le courant nationaliste, avec ses outrances et ses susceptibilités, est à l'heure présente l'une des formes les plus aiguës du péché contre la charité, générateur des pires injustices ; Dieu veuille que, peu à peu, la lumière et la chaleur de l'Evangile percent les nuages accumulés sur ce point par les passions humaines !

Les auditeurs des « retraites intellectuelles » ont été particulièrement touchés de l'hospitalité si accueillante des PP. de l'Oratoire, ils ont ressenti le prix de la double visite par laquelle Sa Grandeur Monseigneur l'Evêque de Meaux a daigné encourager leurs travaux; ils n'oublient pas surtout les animateurs de l'entreprise et ils expriment à Monsieur et Madame Vaussard leur profonde gratitude, avec l'espoir que se renouvelle, dans les années à venir, une expérience aussi agréable et aussi féconde.

E. Rome,

Supérieur du Petit Séminaire de Reims.

Chroniques

Chronique d'histoire Moderne

1. *L'Abbaye Notre-Dame de Bonnecombe.* Notice par un ami du monastère. Rodez, Carrère, 1926. In-8, 138 pages.

2. R.P. Jean-Dominique Rambaud. *Saint Dominique*, 1170-1221. Sa vie, son âme, son ordre. Paris, Téqui, 1926. In-12, xiv-322 pages.

3. Joseph Schnitzer, *Peter Delfin.* Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform, Alexanders des VI und Savonarolas. München, Ernst Reinhardt, 1926. In-8, viii-460 pages.

4. Hartmann Grisar, *Martin Luthers Leben und sein Werk.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1926. In-8, xxxvi-560 pages.

5. A. Renaudet, *Erasme.* Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521). Paris, Alcan, 1926. In-12, 138 pages.

6. L.-E. Marcel, *Le cardinal de Givry, évêque de Langres* (1529-1561). *La Réforme.* Chez l'auteur, 1926. In-8, xxxvi-532 pages.

7. Ludwig von Pastor, *Geschichte des Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.* Tome X : *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration.* Sixtus V, Urban VII, Gregor XIV und Innozenz IX (1585-1591). Freiburg im Breisgau, Herder, 1926. In-8, xxxii-666 pages.

8. Jean Jacquart, *L'abbé Trublet, critique et moraliste* (1697-1770) d'après des documents inédits. Un témoin de la vie littéraire et mondaine au XVIII[e] siècle. Paris, Picard, 1926. In-8, xiv-452 pages. — *La correspondance de l'abbé Trublet.* Paris, Picard, 1926. In-8, xx-164 pages.

9. *Pierre de Clorivière, contemporain et juge de la Révolution*, 1735-1820. Introduction de M. René Bazin. Paris, De Gigord, 1926. In-12, 208 pages.

10. André Bellessort, *La Pérouse*. Collection « Nobles vies. Grandes œuvres ». Paris, Plon, 1926. In-12, 128 pages.

1. Dans une gorge située à quelque distance de Rodez fut fondée, en 1167, une abbaye cistercienne, l'abbaye de Bonnecombe. Les frères de saint Bernard transformèrent une épaisse forêt en prairies, en champs et en vergers, et jusqu'à la Révolution ils y menèrent une vie de prière, de travail et de pénitence. Comme toutes les autres maisons religieuses, ce monastère disparut dans la tourmente révolutionnaire ; il n'y eut bientôt plus que des bâtiments en ruines pour marquer le souvenir d'un passé chargé de services et de bienfaits. En 1876, l'évêque de Rodez, Mgr Bourret, entreprit d'y restaurer la vie cistercienne : deux moines vinrent à son appel de l'abbaye d'Aiguebelle pour renouer la tradition. Ce qui put être gardé de l'ancien monastère fut restauré ; des constructions nouvelles s'élevèrent. Au modeste prieuré des débuts succéda, en 1895, une abbaye qui, aujourd'hui, est en pleine prospérité.

L'histoire de ce glorieux passé et de cette résurrection riche d'espérances nous est présentée dans un opuscule qui nous arrive de l'abbaye de Bonnecombe. Les archéologues s'intéresseront sans nul doute aux pages où est fait l'inventaire des objets trouvés dans le monastère à la Révolution. Les historiens curieux de se rendre compte de l'action bienfaisante des institutions monastiques, s'arrêteront surtout aux pages 21 et suivantes où est décrite l'organisation de l'aumône à Bonnecombe au moyen âge.

2. En consacrant un nouvel ouvrage à saint Dominique, le Père Jean-Dominique Rambaud a eu pour ambition, il nous en avertit, de nous donner du saint une vie « succincte », « complète », « édifiante », « instructive », « une biographie enfin largement utilisable s'accompagnant d'une foule de renseignements ». Aussi trouve-t-on d'abord dans son livre un récit des premières années de Dominique, l'histoire de sa vocation apostolique et des débuts de l'ordre des Frères Prêcheurs, une analyse détaillée des diverses vertus du fondateur, l'exposé enfin des plus importants de ses miracles. Un chapitre a pour objet de dire quelles furent les gloires domi-

nicaines, gloires dans l'ordre de la sainteté, gloires dans l'ordre de la science et de l'art ; un autre explique quelles furent les relations de saint Dominique avec la France : on y voit surtout comment, au dernier siècle, les frères prêcheurs ressuscitèrent chez nous avec Lacordaire, quelle est actuellement leur organisation. L'auteur reste fidèle à toutes les traditions ; il tient, par exemple, que saint Dominique fut le promoteur du Rosaire. Si des esprits critiques ne le suivront pas jusque-là, tous rendront hommage à la ferveur avec laquelle il a célébré la gloire de son vénéré père et celle de la famille religieuse à laquelle il appartient. Nul doute que son livre n'accroisse les sympathies pour son ordre, qu'il ne suscite de nouvelles vocations.

3. M. Schnitzer, l'érudit allemand qui depuis longtemps s'est appliqué à l'étude des divers problèmes relatifs à Savonarole, vient de donner à l'ouvrage qu'il a publié en 1923 sous le titre : *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*, une sorte de complément dans un volume dont l'essentiel est consacré à Pierre Delfini, un contemporain du fameux prédicateur. Je dis l'essentiel, car le livre s'ouvre sur une rapide histoire de la fondation des Camaldules par saint Romuald et du développement de l'ordre jusqu'à Pierre Delfini ; il se clôt par un chapitre consacré à Alexandre VI.

Pierre Delfini était originaire de Venise. Né en 1444, il était entré jeune encore chez les Camaldules. Formé à l'école des humanistes, il s'était proposé pour modèle Ambroise Traversari, un camaldule lui aussi, qui avait été général de l'ordre et avait laissé dans Florence le souvenir d'un religieux très édifiant, d'un lettré des plus remarquables. Dès 1480, Pierre Delfini est devenu lui-même général de l'ordre. Le devoir de ramener certains religieux à l'observance stricte de la règle, de combattre certains abus comme celui de la commende s'impose à lui ; il ne veut pas s'y soustraire ; il n'hésite pas, quand il le faut, à entrer en un long et pénible conflit avec un personnage comme le cardinal Grimani, qui possédait en commende une abbaye de Camaldules. A vrai dire, Delfini n'avait pas les qualités requises pour mener à bien une réforme complète ; trop souvent il manquait de l'énergie nécessaire ; trop facilement il se laissait envelopper, voire circonvenir par ceux qui l'entouraient et sur qui volontiers il se déchargeait des tâches qui lui incombaient. Aussi ne remplit-il pas tous les

espoirs qu'on avait fondés sur lui. De jeunes Vénitiens, en particulier, comme Giustiniani, Quirini et plusieurs de leurs amis, qui étaient entrés aux Camaldules pour mener la vie religieuse dans toute sa ferveur, s'étonnèrent de la mollesse avec laquelle il procédait à la réforme. Un conflit douloureux s'engagea bientôt, conflit qui aboutit, en 1514, à la déposition du général. Pierre Delfini passa alors de monastère en monastère jusqu'à sa mort qui survint le 16 janvier 1525.

Se trouvant à la tête de l'ordre des Camaldules, Delfini eut une correspondance très étendue avec les religieux des divers couvents, avec un grand nombre de personnages d'Italie ; quatre mille lettres de lui nous sont restées : elles sont conservées manuscrites, partie à Florence, partie à Venise. Une édition partielle en fut publiée du vivant de leur auteur. Les savants bénédictins du commencement du XVIII^e^ siècle, Martène et Durand, en insérèrent un certain nombre dans leur *Amplissima Collectio*. M. Schnitzer en publie aujourd'hui soixante. Comme il le fait remarquer, ces lettres ne sont pas aussi intéressantes qu'elles auraient pu l'être ; car Delfini a peur de se compromettre, il évite d'entrer dans trop de détails, de donner trop de précisions ; si elles sont importantes pour l'histoire des Camaldules, elles le sont moins au point de vue général. Elles contribuent néanmoins à mieux connaître ce milieu de la Renaissance dans lequel vécut le général des Camaldules, milieu où sont nombreux les hommes désireux de travailler à la réforme de l'Eglise. En s'en inspirant, en se fondant aussi sur d'autres documents, M. Schnitzer montre combien était ardent, au commencement du XVI^e^ siècle, le désir d'un renouvellement de la vie religieuse, comment des contacts s'établirent entre ceux qui devaient en être les premiers ouvriers, les jeunes Vénitiens Quirini et Giustiniani, qui furent camaldules ; saint Gaétan de Thiennes et Pierre Carafa, le futur Paul IV, l'un et l'autre fondateurs des Théatins ; Louis et Raphaël de Fossombrone, qui instituèrent l'ordre des capucins. A bon droit, l'historien insiste sur le programme de réformes que les deux camaldules Giustiniani et Quirini présentèrent à Léon X. On y remarque entre autres choses que ces religieux ne limitent pas leurs préoccupations à la réforme intérieure de l'Eglise ; ils prétendent qu'elle fasse œuvre de conquête, qu'elle entreprenne de convertir les infidèles, de ramener les schismatiques d'Orient à l'union catholique.

M. Schnitzer n'a garde de négliger un épisode notable de la carrière de Pierre Delfini : celui de ses relations avec Savonarole. Le général des Camaldules vécut, en effet, à Florence dans le temps même où y prêchait le célèbre dominicain. Rien n'était plus dissemblable du fougueux prédicateur que le pacifique camaldule. Tous deux désiraient sans doute la réforme de l'Eglise. Mais autant l'un aimait à user de tempérament, à ménager les personnes, autant l'autre était ardent, passionné. Delfini se plaisait à manier la plume, à tourner des phrases élégantes ; il n'avait pas le don d'une parole éloquente. Savonarole était un orateur de foules, entraînant les masses par son verbe puissant. Il ne pouvait y avoir de sympathie entre des hommes aux caractères si opposés. Il y en eut d'autant moins que le général des Camaldules se trouva être auprès de Florence l'intermédiaire de la République de Venise pour la convier à entrer dans la ligue que le pape Alexandre VI avait formée, en 1495, contre le roi de France Charles VIII. Or, Savonarole avait engagé Florence dans les liens d'une alliance française. Delfini se rangea bientôt parmi les adversaires du prieur de Saint-Marc. Il composa contre lui en 1428 un dialogue qui a été récemment retrouvé et que publie aujourd'hui pour la première fois M. Schnitzer. Ne serait-ce pas la profonde admiration que l'historien a vouée à Savonarole, qui l'aurait conduit à apprécier ici et là le général des Camaldules avec une sévérité quelque peu outrée ?

Le chapitre consacré à Alexandre VI par lequel l'ouvrage se termine ne se rattache à ce qui précède que par des fils bien ténus. L'historien y étudie deux récits de la mort de ce pontife : l'un a été inséré, en 1518, par le dominicain Bettini dans la conclusion d'une apologie de Savonarole ; l'autre est rapporté au commencement du XVII^e^ siècle dans une autre apologie de Savonarole due au dominicain Razzi. D'après le premier Alexandre VI serait mort dans des conditions particulièrement scandaleuses ; d'après le second, il aurait péri victime du poison qu'il avait préparé pour le cardinal Hadrien de Corneto. Je ne vois pas quelle créance on peut accorder au récit de Bettini : il est entièrement ignoré de tous les contemporains ; il ne s'appuie que sur la seule autorité d'un certain Vetralla qui se serait trouvé à la cour pontificale au temps de la mort du pape. Pourquoi ce personnage aurait-il été mieux informé que tous les ambassadeurs qui sont habituellement si bien renseignés ? Pourquoi aurait-il attendu si longtemps avant de révéler ce qu'il savait ? Nous

sommes, me semble-t-il, en plein roman. Il ne m'apparaît pas, d'autre part, que le récit du dominicain Razzi, récit du commencement du XVII[e] siècle, vienne fortifier la thèse de la mort d'Alexandre VI par empoisonnement qu'ont défendue certains historiens ; il n'ébranle aucun des arguments qu'a invoqués M. Pastor pour croire à la mort naturelle du pape. Je crains que la très médiocre sympathie de M. Schnitzer pour Alexandre VI n'ait ici fait tort à son esprit critique.

Dans l'ensemble, cet ouvrage apporte une utile contribution a l'histoire de la réforme de l'Eglise à la fin du XV[e] et au commencement du XVI[e] siècle ; une des idées qui s'en dégagent, idée que cependant l'auteur contredit dans sa préface, est qu'entre la réforme telle que l'avait conçue Savonarole et celle qu'imaginera Luther, il en était une qui se pouvait faire, qui se fit, dans l'Eglise et par l'Eglise. Pierre Delfini n'a pas eu toute l'énergie qu'on lui aurait souhaitée, d'autres l'ont eue et ont puissamment contribué à purifier l'Eglise : précisément les Gaétan de Thiennes, les Pierre Carafa, les Quirini et les Giustiniani dont a parlé M. Schnitzer. Un pape comme Alexandre VI n'a connu qu'un trop court moment des velléités de réforme, mais d'autres la voudront et l'entreprendront résolument : ils prendront la tête du mouvement et le feront aboutir. M. Schnitzer a tort de le méconnaître[1].

4. — En 1911 et 1912, le père Grisar avait, après de très importants travaux sur l'histoire de Rome dans le haut moyen âge, consacré à Luther trois volumes, chacun d'un millier de pages environ. Cette œuvre qui fut d'autant plus remarquée qu'elle venait après celle du père Denifle, avait pour principal objet l'homme, son caractère, son tempérament, son évolution intérieure, le progrès de sa pensée, la genèse de ses écrits. Depuis lors, le savant jésuite était revenu sur des points particuliers de la vie de Luther dans ses *Lutherstudien;* il avait aussi répondu à quelques-unes des critiques qui, des milieux luthériens, avaient été dirigées contre son ouvrage.

On pouvait, on devait souhaiter qu'à cette étude si considérable en succédât une autre où on aurait trouvé une biographie de celui qui avait bouleversé l'Allemagne et la chrétienté par son enseigne-

1. Il faut regretter de ne pas trouver dans cet ouvrage une liste des principaux ouvrages cités.

ment hérétique. C'était d'autant plus désirable que le centenaire de la publication des thèses contre les indulgences, célébré en 1917, avait été l'occasion de nombreux travaux. Non seulement des dissertations remarquables avaient été publiées, mais l'édition des écrits de Luther dite de Weimar s'était enrichie de plusieurs volumes d'un haut intérêt. Le père Grisar a donc été des mieux inspirés en nous donnant aujourd'hui en un volume de 560 pages cette biographie.

L'auteur y est resté ce qu'il était dans ces précédents ouvrages, un historien excellemment informé. S'il connaît tous les travaux consacrés à Luther, il n'a retenu que les essentiels dans la bibliographie qu'il a placée en tête de son livre. Les notes ont été rejetées à la fin du volume. Le texte n'est donc pas alourdi par le rez-de-chaussée. N'y a-t-il pas là toutefois une gêne pour le lecteur qui aimerait à se servir des références ? Fréquemment le père Grisar renvoie à sa grande œuvre, en abrégeant ici les discussions ; le récit n'en est que plus vivant. En tout il conserve cette haute impartialité à laquelle il a été autrefois rendu hommage par maint critique protestant. N'ayant d'autre souci que celui de la vérité, le savant catholique la recherche avec la plus grande objectivité ; il garde toujours une sérénité de ton qui n'en produit que meilleure impression.

Le père Grisar a illustré son livre des portraits de Luther et de quelques-uns des personnages qui ont été mêlés à sa vie tels que Catherine Bora, l'archevêque Albert de Brandebourg, Melanchton, Jean Eck, l'électeur de Saxe ; des reproductions des monuments que le réformateur a rendus célèbres comme l'église de Wittenberg, la Wartbourg, enfin des fameuses caricatures du pamphlet contre la papauté.

Cette œuvre ne s'analyse guère. Bornons-nous à féliciter l'auteur de la très utile contribution que, par cette biographie de Luther, il apporte à l'histoire ecclésiastique et à l'apologétique catholique. Combien il serait à souhaiter qu'elle fût mise par une bonne traduction à la portée du public français !

5. — M. Renaudet, professeur à l'Université de Bordeaux, s'est proposé de fixer en un ouvrage de 138 pages ce que furent la pensée religieuse et l'action d'Erasme de 1518 à 1521. A cet effet il a étudié avec le plus grand soin les nombreuses lettres du célèbre

humaniste qui ont été éditées avec le soin que l'on sait par M. P.-S. Allen et Mme H.-D. Allen. La période choisie est particulièrement intéressante parce qu'elle est celle où l'écrivain doit prendre position dans le débat que Luther a ouvert le 31 octobre 1517 en affichant ses fameuses quatre-vingt-quinze thèses.

M. Renaudet s'attache tout d'abord à définir aussi exactement qu'il est possible le système théologique d'Erasme, système que, non sans prétention, l'humaniste appelait la philosophie du Christ. Le Christ peut y être toujours considéré comme le chef de la religion, mais le christianisme s'y trouve allégé de beaucoup de dogmes ; vidé de la plupart de ses doctrines fondamentales, il n'est plus en réalité qu'une philosophie. S'élevant contre les abus existants, Erasme condamne des pratiques des plus respectables ; il crible de ses traits acérés les théologiens, les hommes d'Eglise qui ne répondent pas à son idéal. Toutefois il reste attaché à l'Eglise ; il ne veut pas « élever en face d'elle une Egise nouvelle fondée sur le schisme » (p. 34). Ces traits essentiels qu'indique M. Renaudet sont, à peu de chose près, ceux-là-mêmes que nous avions relevés dans l'ouvrage de M. Pineau : *La pensée religieuse*[1].

Quelle sera dès lors l'attitude du célèbre critique quand Luther opposera à l'Eglise catholique sa théologie nouvelle ? « Il n'entendait pas, répond M. Renaudet, l'abandonner aux violences des dominicains de l'Inquisition ; c'eût été sacrifier tout espoir d'une rénovation de l'Eglise chrétienne par la philosophie du Christ et la religion du pur esprit... Il fallait donc esquiver avec soin tout procès en cour de Rome, imposer silence aux théologiens et aux moines et empêcher à tout prix une condamnation. Mais il fallait à tout prix aussi modérer et contenir Luther, le maintenir dans la communion catholique, le détourner du schisme » (p. 51). Erasme s'interpose donc en médiateur. Son exégèse, « sans attaquer de front dogmes et pratiques, s'efforce de les réduire insensiblement à des symboles pour en dégager peu à peu, sans révolution et sans violence les quelques affirmations essentielles où se résume pour lui l'essence du christianisme » (p. 55).

Ménager Luther tandis que ce dernier s'insurgeait tous les jours davantage contre l'autorité de l'Eglise, n'était-ce pas servir sa cause ? Erasme en fut très vite accusé. Bientôt il se trouva en butte

1. Voir la *Revue Apologétique* du 1er janvier 1925, p. 426.

aux attaques des théologiens orthodoxes, tout particulièrement de ceux de Louvain. Ils le dénoncèrent comme hérétique dans leurs livres, leurs cours, voire du haut de la chaire chrétienne. Une campagne acharnée commença où l'humaniste se défendit pied à pied. M. Renaudet en retrace les divers épisodes. Vainement Erasme entreprend-il de faire front à ses adversaires ; vainement aussi s'efforce-t-il de conjurer une condamnation pontificale contre Luther. C'était s'entretenir dans de funestes illusions : une politique de conciliation n'était pas de mise alors que les fondements mêmes de la foi catholique avaient été ébranlés. Le bulle *Exsurge* fut lancée contre Luther le 15 juin 1520 : elle devait être suivie de l'édit de Worms qui mit l'hérésiarque au ban de l'Empire.

Résolu à demeurer malgré tout dans l'Eglise, Erasme se résigna à accepter ces condamnations. Il n'en resta pas moins suspect, suspect au point que le séjour à Louvain lui devint insupportable : le 28 octobre 1521 il quittait cette ville. Il ne devait plus y revenir.

C'est sur ce départ que se termine le livre de M. Renaudet ; peut-être n'eût-il pas été inutile de mettre en relief dans une brève conclusion l'opposition profonde qui malgré tout existait entre l'humaniste hollandais et le chef de la réforme en Allemagne. Ne voit-on pas dès cette époque poindre les germes des prochains dissentiments ?

L'auteur nous les montrera sans doute quand, à propos du tome VI de la correspondance d'Erasme paru récemment, il poursuivra ses intéressantes études.

6. — Claude de Longvy, cardinal de Givry, qui fut évêque de Langres de 1529 à 1561, peut être considéré comme l'un des exemples les plus caractéristiques de ces évêques du seizième siècle qui eurent à jouer dans l'Eglise de France un rôle à la fois politique et religieux. Appartenant à une vieille famille aristocratique du duché et de la comté de Bourgogne, famille dont quelques membres s'approchèrent par leurs alliances de la famille royale, il était destiné aux plus hautes fonctions. Né en 1481, il fut nommé de bonne heure chanoine de Saint-Vincent à Mâcon, puis archidiacre ; dès 1511, il succède à son oncle, Etienne de Longvy, sur le siège épiscopal de Mâcon. En 1529, il est transféré sur le siège de Langres et est créé cardinal en 1533, lors de la fameuse entre-

vue, à Marseille, de François Ier avec le pape Clément VII. Bientôt il ajoute à son évêché de Langres ceux de Poitiers, d'Amiens, de Périgueux qu'il conserve plus ou moins longtemps. Il a en même temps en commende de nombreuses abbayes, entre autres celles de Saint-Etienne et de Saint-Bénigne de Dijon.

Comme évêque de Langres, le cardinal de Givry est seigneur, duc suzerain, duc et pair ; à ces titres divers il a des fonctions temporelles à remplir, une juridiction à faire respecter. Il est tenu de défendre ses prérogatives contre les empiètements constants de l'autorité royale. Force lui est de s'engager dans le maquis de la procédure pour y soutenir ses droits. Son historien, M. Marcel, nous y guide, et, avec une érudition très étendue, il nous montre comment les agents du pouvoir central « grignotent », c'est son expression, les pouvoirs locaux qui se sont maintenus depuis la féodalité. Il y a là des détails des plus curieux du seul point de vue de l'histoire des institutions de l'ancien régime. Une autre fonction temporelle de l'évêque est d'exiger de son clergé des décimes et des dons gratuits, pour en alimenter le trésor royal ; c'est au temps du cardinal de Givry que s'ébauche la Chambre diocésaine de Langres qui deviendra le grand organe de l'administration financière des évêques de Langres.

Là ne se borne pas l'action politique d'un évêque qui est, comme le cardinal de Givry, de haute lignée et est doté de rares qualités intellectuelles et morales. En maintes circonstances il est chargé par son souverain de missions confidentielles et d'ambassades. Il lui arrive d'avoir à traiter d'affaires où les intérêts religieux sont directement en cause, par exemple quand il est, en 1514, envoyé avec sept autres évêques français au concile de Latran, pour y porter au pontife romain les excuses du roi de France Louis XII. Mais d'autres fois, ce sont des questions politiques qu'il a surtout à débattre ; c'est le cas lorsqu'il est, en 1532, député au roi d'Angleterre pour préparer la conclusion d'un traité d'alliance.

Si honorables qu'elles soient, ces missions obligent le cardinal de Givry à quitter son diocèse plus souvent qu'il ne le voudrait. Du moins y réside-t-il autant qu'il le peut, habitant l'un ou l'autre de ses châteaux. A la différence d'autres prélats de son temps, il ne paraît pas avoir fréquenté assidument la cour. « S'il y allait, écrit M. Marcel, c'était pour y remplir quelque devoir ou s'y em-

ployer à rendre de multiples services, avec un dévouement dont la trace apparaît dans sa correspondance. » (p. 242).

Comme chef spirituel de son diocèse il s'acquitte scrupuleusement de ses fonctions ; il visite ses curés, ses églises, tient des synodes où il promulgue les ordonnances et les statuts que requiert la situation ; il a à cœur de rappeler à son clergé d'idéal du sacerdoce, les vertus à acquérir, les vices à combattre. Son pouvoir se trouve malheureusement limité par maintes exemptions : il s'en faut notamment qu'il ait la libre disposition des bénéfices curiaux; plus des deux tiers échappent à sa nomination. Aussi n'a-t-il pas toute l'influence qu'il souhaiterait, toute l'autorité qui lui serait nécessaire.

La grande question religieuse qui, à juste titre, retient l'attention du cardinal de Givry est celle de la Réforme. De bonne heure il s'est affirmé son adversaire résolu et il a contribué à la combattre. Dès 1527, tandis qu'il était encore évêque de Mâcon, il avait été, en vertu d'un bref du pape Clément VII, nommé membre d'une commission chargée de s'opposer à la diffusion des « séditieuses erreurs luthériennes ». L'année suivante, il a présidé à Lyon le concile qu'y ont tenu les évêques de la province. A bon droit M. Marcel attire l'attention sur ce concile trop ignoré où fut accomplie pour toute la région du Sud-Ouest de la France la tâche qu'entreprenait dans le même temps à Paris le concile dit de Sens que connaissent seuls un grand nombre d'historiens ; il a été très heureusement inspiré de nous donner en appendice les statuts arrêtés en ce concile, statuts que l'on ne trouve que dans les grandes collections conciliaires. A Langres, en ce diocèse frontière qui était tout ouvert aux influences de Paris, de Lyon, de Genève et d'Allemagne, l'hérésie a fait de rapides progrès. M. Marcel nous les décrit dans le plus grand détail ; il montre à quelles oppositions elle s'est heurtée sous François Ier, Henri II et François II. Le cardinal de Givry s'efforça vraiment d'appliquer le programme dont au concile de Lyon, en 1528, il avait promulgué ce que l'historien appelle les « directives » : « d'une part, réforme catholique par une vie chrétienne meilleure, par l'observation des règles salutaires et traditionnelles qui concernent l'attitude du clergé et le ministère pastoral, et d'autre part, opposition décidée aux erreurs luthériennes par la surveillance des hérétiques, leur mise à l'index et au besoin leur répression canonique et civile » (p. 425).

S'il fut l'adversaire des protestants, l'évêque de Langres ne fut pas directement mêlé aux mesures de rigueur prises contre eux. Celui que ses contemporains ont loué pour sa mansuétude se préoccupait davantage d'opposer à la réforme protestante une réforme catholique et hiérarchique en s'efforçant d'extirper certains abus, en prônant un meilleur recrutement du clergé, en veillant à l'instruction de son peuple. Toutefois, son action ne fut pas complète et radicale, son historien n'hésite pas à le reconnaître ; il laissa subsister certains abus dont lui-même profitait, tels ceux de la commende, du cumul des bénéfices. « Les abolir eût été une révolution. Pour que cette révolution s'accomplisse, il faudra toute une série d'efforts à la suite des convulsions des guerres de religion » (p. 427). L'excuse du cardinal de Givry est, d'ailleurs, qu'au moment où il disparaît, en 1561, le concile de Trente n'a pas terminé son œuvre ; il n'a pas notamment promulgué ses fameux décrets *De reformatione*, décrets destinés à régénérer l'Eglise. L'évêque de Langres a eu, du moins, le mérite d'avoir devancé en quelques points ces décrets par les décisions du concile de Lyon en 1528, par les statuts diocésains de Langres et de Poitiers qu'il a édictés.

C'est une belle page de l'histoire du diocèse de Langres qu'a écrite M. Marcel en consacrant ce livre au cardinal de Givry. Pour faire sortir de la pénombre où jusqu'ici était resté ce personnage, il n'a pas hésité à entreprendre de longues recherches aux Archives Nationales, dans les archives des divers départements de l'Aube, de la Côte-d'Or, du Doubs, de la Haute-Marne, de la Saône-et-Loire, dans beaucoup d'autres archives ou bibliothèques. La connaissance très étendue qu'il a du passé de la vénérable église de Langres, lui a permis de mettre mieux en lumière l'activité et le rôle du cardinal. Précieux pour les érudits du diocèse de Langres, son ouvrage ne l'est pas moins pour ceux qui s'intéressent au passé religieux de la France. Il est une très utile contribution à l'histoire de l'Eglise de France au seizième siècle.

7. — Le baron von Pastor poursuit avec une inlassable activité la publication de son *Histoire des Papes*. Dans le tome X, paru à la fin de l'année dernière, il a étudié les règnes des papes qui se succédèrent sur le trône pontifical de 1585 à 1591 : Sixte V, Urbain VII, Grégoire XIV et Innocent IX. De ces règnes les trois derniers furent très courts : celui d'Urbain VII dura quatorze jours,

celui de Grégoire XIV dix mois, celui d'Innocent IX deux mois. En cent pages, l'historien retrace les circonstances parfois difficiles dans lesquelles furent élus ces pontifes, l'essentiel de leurs actes. La partie la plus considérable de l'ouvrage est réservée comme il convient à Sixte V.

De ce pape M. Pastor trace un vigoureux portrait aux traits accentués. Son aspect extérieur, écrit-il, annonçait l'homme de volonté et d'action en même temps qu'il trahissait ses origines paysannes. De taille moyenne il était fortement bâti ; il n'était rien moins que beau. Sa tête puissante, légèrement inclinée en avant, s'encadrait d'une barbe abondante d'un brun gris ; il avait les pommettes saillantes, le nez grand et gros. De nombreuses rides sillonnaient un front haut. Derrière d'épais sourcils arqués brillaient de petits yeux qui étaient de feu. Le regard du pontife était si aigu, nous dit-on, qu'un coup d'œil lui suffisait pour s'orienter dans le consistoire. Ses lèvres fortement serrées révélaient son énergie et son indomptable volonté. Energie et volonté, telles sont en effet les caractéristiques de ce pontife au tempérament ardent, excessif même, à qui il arrivait de s'abandonner à de violentes colères quand quelqu'un s'opposait à ses desseins. Ayant une très haute idée de son autorité il entendait gouverner et ne laisser prescrire aucun des droits de l'Eglise. Sixte V avait le tempérament d'un chef. M. Pastor le montre en exposant d'abord ce que fut son activité dans l'administration de l'Etat temporel. Grégoire XIII s'était vite lassé de la lutte entreprise contre le brigandage qui sévissait dans les provinces pontificales ; son successeur la reprit et la poursuivit avec une énergie que n'arrêtait aucune considération. Administrateur sévère il tenta, sans pouvoir d'ailleurs complètement y réussir, d'améliorer l'état des finances pontificales ; au moins parvint-il à constituer au château Saint-Ange le fameux trésor auquel il défendit de toucher sous peine d'excommunication hors les cas d'extrême nécessité, cas strictement prévus. Le pape s'intéressa au développement de l'agriculture, de l'industrie, du commerce ; des marais furent asséchés, des routes construites, des industries nouvelles établies. Pour doter Rome de l'eau qui lui manquait, Sixte V entreprit des travaux gigantesques devant lesquels avaient reculé ses prédécesseurs et il les conduisit à un heureux terme. La ville entière fut bouleversée : au travers des constructions anciennes de nouvelles avenues furent créées ; tant

pis si disparaissent de vénérables témoins d'un passé : l'essentiel est de doter la capitale du monde chrétien de la grandeur et de la majesté qui conviennent au siège du successeur de Pierre. « Ce changement extérieur de Rome, dit l'historien, correspond à la transformation intérieure qu'y a produite la restauration catholique » (p. 494).

Cette activité et cette énergie se retrouvent dans le gouvernement général de l'Eglise. A l'exemple de son prédécesseur Grégoire XIII, mais avec une vigueur plus grande qui rappelle celle de saint Pie V dont il a fait son modèle, Sixte V poursuit la réforme des clergés séculier et régulier. Pour que le chef de l'Eglise soit à l'avenir mieux averti de l'état moral et religieux de chaque diocèse, l'obligation de la visite *ad limina* est strictement imposée : oubliée depuis le Grand Schisme elle n'avait pas été respectée, même après que Pie V l'eût rappelée ; par la bulle du 20 décembre 1585, Sixte V fixe les délais dans lesquels les évêques doivent l'accomplir. Sous lui s'achève l'organisation des congrégations romaines. L'évolution qui s'est accentuée avec le pape Pie IV est terminée : si le consistoire secret continue à se tenir régulièrement chaque semaine il est désormais déchargé de beaucoup d'affaires qui sont distribuées entre les quinze congrégations établies par la bulle du 22 janvier 1588. Il ne sera plus touché à cette organisation pendant trois siècles.

Servir les intérêts généraux de la chrétienté à l'exclusion de tout autre fut la grande maxime de Sixte V dans ses relations avec les puissances catholiques. Elle l'inspira dans les négociations qu'il ourdit avec le roi de Pologne, Etienne Bathory, pour préparer un nouvel assaut contre les Turcs ; elle lui commanda tout particulièrement l'attitude qu'il adopta dans les affaires de France vis-à-vis de la Ligue et des rois Henri III et Henri IV. M. Pastor a excellemment mis en relief l'immense service que ce pontife a rendu tout à la fois à l'Eglise et à la France en se gardant de s'inféoder à la Ligue, en résistant vigoureusement à la pression qu'exerçait sur lui le roi d'Espagne. En s'opposant aux plans ambitieux de Philippe II, écrit-il, Sixte V imposa des limites aux tendances étatistes de ce souverain ; il préserva la France de pénibles luttes intérieures ; il fortifia même la position de l'Eglise catholique en ce pays... Il sauva ainsi non seulement l'autonomie de la France, mais la liberté et l'indépendance de la papauté ». C'est en fonction de ces

idées directrices que l'historien expose le détail de la politique pontificale, politique qui, dès lors, cesse d'apparaître hésitante et incertaine comme l'ont cru quelques historiens. Ses conclusions appuyées sur une documentation beaucoup plus étendue vont rejoindre celles auxquelles était arrivé M. Rocquain dans l'ouvrage dont il a été parlé ici[1].

Je ne puis marquer ici que quelques-unes des nombreuses questions que traite M. Pastor. Il faudrait, par exemple, parler encore des conditions dans lesquelles Sixte V contribua à la malheureuse expédition de Philippe II contre l'Angleterre, de la fâcheuse intervention du pontife dans la révision du texte de la Vulgate, de ses rapports avec la Compagnie de Jésus, etc., etc... Ce que nous dirons en conclusion, c'est que, venant après les remarquables travaux d'historiens comme Ranke et le baron von Hübner, ce tome dixième de l'*Histoire des papes*, ajoute beaucoup à tout ce que nous savions de Sixte V. Appuyé comme de coutume sur de nombreux documents d'archives, sur les dépêches des ambassadeurs des divers Etats italiens, tout particulièrement sur celles du résident de Mantoue, instruit aussi par ces nombreuses vies contemporaines de Sixte V, parmi lesquelles il s'en trouve qui ont été revues par le pape lui-même, M. Pastor donne de ce pontife une connaissance très complète. Il ne dissimule rien de ses défauts, de ses faiblesses, mais aussi il rend hommage aux qualités extraordinaires de ce chef de l'Eglise qui compte parmi les plus grands.

8. — L'abbé Trublet, archidiacre de Saint-Malo, qui finit après vingt ans de campagne électorale par compter au nombre des quarante Immortels de l'Académie française, doit son immortalité aux fameux vers de Voltaire :

L'abbé Trublet avait alors la rage
D'être à Paris un petit personnage...
Il entassait adage sur adage,
Il compilait, compilait, compilait.

Tous ceux qui sont tant soit peu frottés de littérature savent cela de l'abbé Trublet, mais ils se contentent de ne savoir que cela. M. l'abbé Jacquart a été plus curieux : il s'est demandé quel était

1. *La France et Rome pendant les guerres de religion*. Voir *Revue Apologétique* du 15 juin 1925, p. 496.

le personnage qui avait ainsi attiré l'attention du fameux censeur des lettres au XVIIIe siècle. A cet effet, il a lu ses écrits, consulté de nombreux manuscrits à la Bibliothèque Nationale et à la bibliothèque de l'Arsenal, parcouru les liasses de documents conservés, aux Archives Nationales, aux archives du ministère des Affaires Etrangères[1] et dans des dépôts de provinces. De ses enquêtes minutieuses, il nous donne le résultat en deux volumes qui lui ont valu le grade de docteur ès lettres.

Originaire de Saint-Malo, appartenant à une famille de la haute bourgeoisie sinon de la noblesse, l'abbé Trublet vécut surtout à Paris où il vint de bonne heure chercher fortune. On le vit fréquenter surtout les cercles littéraires. Il aimait à vivre dans le sillage des personnages qui jouissaient dans le monde des lettres d'un grand crédit. Le défenseur des Modernes contre les Anciens, Houdar de la Motte, fut, dirions-nous volontiers, son premier patron. Le célèbre Fontenelle en fut un autre. L'abbé Trublet eut avec le spirituel vieillard les rapports les plus étroits : il se fit son disciple et son apologiste en attendant qu'il devînt le témoin et le compagnon assidu de sa vieillesse. Grâce au philosophe, il pénétra dans les salons littéraires de Mme de Tencin, de Mme Geoffrin.

Aurait-il eu tant soit peu d'ambition ecclésiastique, il serait sans doute parvenu aux honneurs et dignités : un moment, il fut attaché à la fortune du fameux cardinal de Tencin ; il devint son secrétaire, et, lors du conclave de 1740 où fut élu Benoît XIV, l'ami intime du cardinal, il remplit auprès de son maître les fonctions de conclaviste. Mais toute la carrière ecclésiastique de l'abbé Trublet se borna à devenir membre du chapitre de Saint-Malo puis archidiacre. Ce fut en cette qualité qu'il revint séjourner plusieurs années dans sa ville natale, y prêcha des sermons, des panégyriques qui firent de lui un prédicateur apprécié. Ne donna-t-il pas lui-même la théorie de l'art de la prédication dans ses *Réflexions sur l'Eloquence*, ouvrage auquel un homme de goût a reconnu « une assez grande valeur et une certaine originalité ».

La seule ambition de l'abbé Trublet fut d'arriver à l'Académie française. Tout dans sa vie s'y trouva subordonné. Pour y prétendre, il avait, entre autres ouvrages, composé ses *Essais sur divers*

1. M. Jacquart signale les lettres de Benoît XIV au cardinal de Tencin, conservées aux archives du Ministère des Affaires Etrangères. Je m'étonne qu'il n'ait pas cité: Emile DE HEECKEREN, Correspondance de Benoît XIV, tomes I et II, Paris, 1912.

sujets de Littérature et de Morale, un recueil de pensées et de réflexions qui, de son vivant, n'eut pas moins de six éditions qui allèrent s'enrichissant constamment. Fort de la protection de Fontenelle et de celle de femmes influentes, le candidat s'attacha à se procurer partout des appuis. Ce fut d'autant plus difficile que, rédacteur habituel du *Journal des Savants*, puis du *Journal chrétien*, chargé, en la qualité de censeur royal, d'examiner les ouvrages destinés à l'impression, il était, en toute occasion, exposé à prendre parti contre les écrivains qui se groupèrent bientôt autour de l'Encyclopédie et leurs adversaires. Aussi comme il ménagea les uns et les autres ! Mais quelle que fut son habileté, et Dieu sait si elle fut grande, il ne réussit pas à tout concilier ; un temps, il eut tout le monde contre lui. La fameuse pièce de Voltaire : *Le Pauvre Diable*, que nous avons citée en commençant, le couvrit de ridicule. Il résista à tout, briguant tous les fauteuils vacants. En définitive, ce fut le parti dévot qui ouvrit les portes de l'Académie à cet obstiné candidat et le combla de félicité.

Cet épisode d'histoire littéraire que conte des plus agréablement M. Jacquart nous aide à mieux comprendre pourquoi tous les défenseurs de la foi catholique ne se rencontrèrent pas pour dénoncer avec une égale vigueur les campagnes antichrétiennes de Voltaire et de ses amis. Ne faut-il pas regretter que, par crainte de froisser ceux qui apparaissaient comme les maîtres de l'opinion littéraire, l'abbé Trublet, un prêtre humaniste et lettré dont la foi ne s'était pas trouvée atteinte par le contact d'une société épicurienne et sceptique, n'ait pas démasqué plus sévèrement les erreurs et les sophismes des ennemis du catholicisme ?

L'abbé Trublet méritait assurément mieux que la réputation que lui ont value les épigrammes de Voltaire : il n'eût pu prétendre au premier rang ; il n'en fait pas moins honorable figure au second. M. Jacquart l'a montré. Son biographe a été heureusement inspiré en réunissant dans sa thèse complémentaire les fragments qui ont été conservés de sa correspondance, correspondance qui apparaît vraiment comme un journal de la vie littéraire au XVIII[e] siècle. Les textes publiés et commentés complètent l'étude de la vie et de l'œuvre de l'abbé Trublet.

9. — Un membre de la famille de l'abbé Trublet, qui défendit avec un autre courage ses convictions chrétiennes et dénonça ave

la plus grande énergie le mal de l'erreur, fut, dans la génération qui suivit, le père Pierre de Clorivière.

Originaire de Saint-Malo lui aussi, il était entré dans la Compagnie de Jésus en 1756, dans le temps même où elle était tout particulièrement en butte aux attaques des incrédules. Il prononça ses vœux solennels à Liége, le 15 août 1773. Le 21 juillet précédent avait été signé par le pape Clément XIV le bref ordonnant la dissolution de la Compagnie ; mais, comme il n'avait pas été encore promulgué en Belgique, la cérémonie de la profession solennelle put avoir lieu.

En 1775, le père de Clorivière est à Paris où il est à la fois aumônier des Carmélites de Saint-Denis et des ermites du Mont Valérien; nous le retrouvons curé en Bretagne en 1779. Au temps de la Révolution il est de retour dans la capitale ; il y remplit sans crainte toutes les fonctions de son ministère. Dans la solitude où il vit, il compose des ouvrages, notamment : *Les doctrines de la Déclaration des Droits de l'Homme* et *Vues sur l'Avenir*, ouvrages où est appréciée à la lumière des principes chrétiens l'œuvre philosophique des hommes de la Révolution. Alors qu'il a passé indemne cette période troublée, l'ancien jésuite est arrêté au temps du premier Empire, détenu comme suspect de 1804 à 1809. Une fois rendu à la liberté il entre en relations avec les « Pères de la Foi », ces prêtres qui se sont associés dès la fin du XVIII[e] siècle en vue de préparer la restauration de la Compagnie de Jésus en France. Le père de Clorivière vit assez pour être en 1814 le témoin heureux du résultat de leurs efforts, être lui-même chargé pendant trois ans de la direction de la province de France. C'est accablé d'infirmités qu'il meurt en odeur de sainteté : le 9 janvier 1820.

Il a paru bon de publier des fragments des ouvrages que le père de Clorivière écrivait pendant la Révolution. M. René Bazin les présente au public dans une introduction où, avec l'émotion douce et prenante qu'on lui connaît, il esquisse la carrière si apostolique de ce vaillant, de ce saint qui fut particulièrement favorisé des dons de Dieu. Ces écrits achèveront de révéler et la vigueur de pensée, et l'esprit surnaturel du serviteur de Dieu.

10. — C'est surtout une leçon d'énergie morale qu'on trouve dans le tableau très attachant que M. André Bellessort a tracé de l'activité de La Pérouse. Ce vaillant navigateur avait commencé par ser-

vir la France au temps de la guerre d'indépendance de l'Amérique ; il avait contribué pour sa part à relever le prestige de notre pavillon qui avait tant souffert au cours de la désastreuse guerre de Sept Ans ? La paix rétablie par le traité de Versailles, le hardi marin entreprit à l'instar du capitaine Cook l'exploration de l'Océan Pacifique, exploration de laquelle il ne revint pas.

M. Bellessort nous donne un récit très pittoresque de ses voyages. A juste titre, il observe combien le sauvage que rencontre le marin français est différent de celui que Jean-Jacques Rousseau dépeignait dans ses livres orné de toutes les vertus. Il apparaît, au contraire, à ceux qui le voient de près, faux, corrompu, s'adonnant aux pratiques abominables du cannibalisme. Aussi combien La Pérouse s'élève-t-il contre ces philosophes, quand plusieurs de ses compagnons ont été victimes de la déloyauté et de la cruauté des Polynésiens. « Je suis, s'écrie-t-il, mille fois plus en colère contre les philosophes qui préconisent les sauvages que contre les sauvages eux-mêmes ».

Le mérite de La Pérouse fut, conclut M. Bellessort, d'avoir rendu plus claires et plus sûres les routes du Pacifique, « d'avoir promené, du Sud au Nord, de l'Est à l'Ouest, à travers mille dangers le courage, la décision, l'intelligence, la générosité, les plus belles vertus sous le pavillon de la France ». On ne pouvait mieux dire.

Lille.

Auguste Leman.

Chronique Artistique

L'Art chrétien en France au XX^e siècle (Maurice Brillant).

Histoire de l'Urbanisme : Antiquité, Moyen Age (Pierre Lavedan).

Paris, de sa naissance à nos jours. T. II : *La cité de la Renaissance* (Marcel Poëte).

Les Peintres italiens de la Renaissance (B. Berenson, traduit par Louis Gillet).

Le Dix-huitième siècle (René Schneider).

Le goût du moyen âge en France au XVIII^e siècle (René Lanson).

L'élection de M. Emile Mâle à l'Académie française.

Memento : L'Eglise à notre époque : sa décoration, son ameublement (A. Munier). — Loches (Y. Vallery-Radot). — Saint-Savin-sur-Gartempe (Elisa Maillard).

Le beau volume blanc et bleu que M. Maurice Brillant vient d'écrire sur *l'Art chrétien en France au XX^e siècle*[1] est le premier ouvrage important consacré aux tendances nouvelles de l'art religieux.

Les monographies ne manquaient pas, ni les reproductions ; et l'on sait que de fréquentes expositions avaient attiré l'attention du public. Mais aucun ouvrage n'avait encore tenté la synthèse de ces efforts dispersés, ni révélé leur fécondité. Le livre de M. Maurice Brillant vient donc à son heure. L'auteur le présente comme une simple introduction à l'album qui le termine et refuse le titre d'his-

1. 1 vol. gros in-8° avec 72 planches. Bloud et Gay, éditeurs. Il faut regretque les reproductions de certains peintres qui sont avant tout des fervents de la couleur, ne soient données qu'en noir. C'est presque les trahir que les dépouiller ainsi ; on risque de ne remarquer que les étrangetés du dessin — ce qui serait dommage.

torien. Ne le chagrinons pas en protestant ; mais n'hésitons pas à considérer son livre comme une véritable histoire de la renaissance de l'art religieux, en même temps que le témoignage d'une génération.

On devine que M. Maurice Brillant ne se range pas du côté des détracteurs. Dans ses chroniques du *Correspondant*, il n'a jamais caché ses sympathies pour le mouvement dirigé par Maurice Denis et George Desvallières. Mais l'admiration n'a pas étouffé la perspicacité. Sa défense, ou, si l'on préfère, son apologie consiste moins à louer les artistes ses amis qu'à éclairer et convaincre le grand public qui les ignore.

Sur la médiocrité de l'art religieux, il aurait pu se livrer à d'amusantes variations, et cribler de fléchettes des « sacristains » qui, cette fois, ne viennent pas de la chapelle laïque. Et c'est peut-être ce que certains attendaient — qui ne savent pas avec quelle conviction il soutient la cause de l'art religieux. Mais au lieu d'un pétillant ouvrage de polémique, il nous donne le livre le plus objectif, le plus mesuré, et, pour tout dire, le plus didactique qui soit.

Cinq grandes parties le composent : les théories, les groupes d'artistes, les techniques, les expositions, les ensembles. Pour la partie documentaire, je ne puis que renvoyer à l'exposé plein de vie qu'en a tracé M. Brillant. Quant aux théories et à la technique, bien qu'elles aient été à plusieurs reprises exposées ou critiquées à cette place, peut-être n'est-il pas inutile d'en rappeler les idées essentielles.

Que veulent donc les artistes chrétiens d'aujourd'hui ? Par la plume de Maurice Denis, ils répondent qu'ils veulent s'inspirer à la fois du passé et de leur temps, du moyen âge, et du vingtième siècle. Nous sommes traditionnalistes, disent-ils ; voilà pourquoi nous ne renions pas notre époque. Nous gardons l'esprit des maîtres d'autrefois, leur foi, leur probité, leur profond respect de la maison de Dieu, mais, comme eux aussi, nous employons les moyens et les techniques de notre temps. L'art du moyen âge, si religieux et si bienfaisant, ne s'est pas complu dans une stérile imitation du passé ; il a bâti et décoré suivant la formule du jour : roman, gothique, flamboyant. Puis sont venus la Renaissance, le baroque, etc. Nous inspirant du même esprit, nous devons bâtir

suivant les techniques nouvelles. Aucune formule n'est spécifiquement religieuse et ne peut prétendre à un monopole[1].

L'art chrétien ne doit donc pas reculer devant les matériaux nouveaux : béton armé, pierre artificielle ; ni refuser les ressources offertes par l'électricité, la fabrication industrielle et les mille découvertes de chaque jour. Mais il a horreur du toc, du simili, du plaqué, du trompe-l'œil. Au faux marbre et au faux or, il préfère la simple matière, fut-ce du bois et du fer, pourvu qu'elle reste authentique et avouée.

Cet art loyal veut être *décoratif*. Par ses combinaisons de lignes et ses assemblages de tons, il cherche à réaliser des ensembles capables de plaire à l'œil et à l'esprit. Il veut plaire, charmer, émouvoir, non pas en faisant naître de fades sentiments sans rapport avec le véritable esprit religieux, mais en aidant la prière, en provoquant la méditation, en provoquant le recueillement.

Son but avoué est donc d'*édifier* les fidèles. Il cherche donc à atteindre tous les fidèles et se propose d'être clair et accessible à tous. Il condamne donc l'ésotérisme et les formules compliquées, propres aux esthètes raffinés, comme il s'oppose à l'intransigeante austérité des Jansénistes ou même d'un saint Bernard.

Séduisant programme, on le voit, et qui marque un retour aux plus saines traditions de l'art religieux.

Et voici ses moyens. D'abord tous ceux du moyen âge qui peuvent s'adapter à l'époque actuelle ; et, pour les besoins nouveaux, des techniques résolument modernes.

Au passé, l'architecture demande ses grandes lois architecturales plutôt que des formules toutes prêtes et des types à copier servilement. Le pastiche doit être rejeté — même s'il plaît encore. Les églises nouvelles exigées par l'extension des villes ne peuvent être indéfiniment bâties en faux roman ou en faux gothique. D'ailleurs il faut aller vite et construire à bon marché. Heureuse nécessité, serait-on tenté de dire. Poussés par elle, les architectes sont réduits à élever des églises dépouillées de tout vain ornement qui ne vise pas à l'ensemble. Au lieu de chercher la décoration dans l'accessoire et le « plaqué », ils la feront naître de l'exacte convenance de l'édifice à sa destination et de sa parfaite adaptation au culte. Et

1. A ce sujet, M. Brillant esquisse, d'après M. Fosca, une spirituelle et très juste réhabilitation du style dit baroque, et même de la Sainte Thérèse du Bernin.

pour être d'un ordre nouveau, la beauté de ces églises modernes n'en sera pas moins réelle et efficace.

Faisons donc crédit aux architectes animés de si nobles intentions ; et s'ils n'en sont encore qu'aux tâtonnements, si leurs premiers édifices prêtent largement à la critique — comme Saint-Jean de Montmartre, la première église en ciment armé — pourquoi ne pas espérer qu'ils aboutiront à d'heureuses formules. Voici d'ailleurs que s'élèvent dans le diocèse de Paris des églises qui méritent l'admiration, en dépit de leur nouveauté parfois déconcertante. M. Maurice Brillant range avec raison parmi les chefs-d'œuvre authentiques cette inoubliable église du Raincy, toute de ciment et de verre, dont la nef provisoirement close de verre peint sera l'une des plus émouvantes et des plus recueillies, quand on l'aura munie des vitraux inaltérables qu'elle attend. Il faut y joindre la virginale église Saint-Dominique, toute de béton armé, mais sur un plan tout différent. Et comment ne pas signaler l'exquise chapelle de l'école des Roches, dont le vaste toit de bois clair enveloppe les fidèles, comme le grand manteau des Vierges de Miséricorde ?

C'est surtout la décoration qui marque un retour au passé. Qu'il s'agisse de peinture, de statuaire, de vitrail, de mobilier ou d'ornements liturgiques, les artistes reviennent à des techniques délaissées. C'est ainsi que, pour rendre à la grande peinture murale son importance, ils préconisent la pratique de la fresque. Certains vont même jusqu'à ressusciter des procédés qu'on croyait à jamais disparus, comme la détrempe, la peinture à la cire ou même à l'œuf. D'autres remontent plus haut encore et s'efforcent de restaurer le règne de ces mosaïques, qui étincelaient à l'abside de nos vieilles basiliques.

Plus peut-être que la peinture, la statuaire, refuge du mauvais goût, appelait une rénovation totale. Les artistes se sont donc attachés à substituer aux statues impersonnelles et mièvres, des œuvres vraiment religieuses et belles. En quête de modèles, ils se sont tournés d'abord vers le moyen âge ; et les voici qui demandent aujourd'hui à l'archaïsme grec et aux antiques statues d'Egypte, sinon d'Extrême-Orient, le secret de leurs lignes. C'est dans le domaine de la statuaire que les progrès sont le plus lents. Dès maintenant pourtant on devine que les sculpteurs, fidèles à l'esprit des anciens, sont résolus à servir l'architecture et à travailler en vue de l'ensemble. A la facile virtuosité de la statue isolée, ils pré-

fèrent la coopération à une décoration générale. Ils ont le goût des œuvres calmes, sobres, légèrement stylisés par élimination des détails accessoires. Ils sont enfin partisans des statues polychromes, suivant la pratique du moyen âge.

C'est le vitrail qui a le plus heureusement profité de cette renaissance artistique. On est revenu à la juste notion, en exécutant des mosaïques colorées au lieu des fades tableaux en honneur depuis la Renaissance. Le vitrail doit être essentiellement une tenture lumineuse et non pas un transparent historié. En même temps que la technique, on a retrouvé, ou à peu près, le secret des couleurs profondes et des chaudes vibrations. Parmi les artistes, ce sont sans doute les maîtres verriers d'aujourd'hui qui se sont le plus rapprochés des maîtres d'autrefois.

Le mobilier et le vestiaire ont particulièrement attiré les artistes. C'est peut-être en ces menues choses qu'il y a le plus de créations originales. N'est-ce pas caractéristique de notre époque ? Incapables de créer un grand style architectural, nous excellons dans les mille détails de la décoration. Qu'on se rappelle les trouvailles exquises de l'Exposition des Arts décoratifs. L'église de village y manifestait le goût très vif de nos artistes pour le fer forgé et la marquetterie. L'expansion de l'électricité les oblige à étudier la question de l'éclairage. Ils sont d'avis que la lumière nouvelle demande des formes neuves et qu'elle ne peut plus être présentée comme les bougies ou les faibles lampes de jadis. Il n'est pas possible de l'adapter aux appareils anciens. Au lieu d'être brutalement étalée, elle doit se dissimuler, diffusée par des lampes invisibles derrière des coupes, des vasques, des plafonniers ou tout autres objets à découvrir.

Quant aux ornements sacerdotaux, ils ont pleinement bénéficié du renouveau artistique et de cet intéressant courant qui porte tant de fidèles à l'étude approfondie de la liturgie et des cérémonies. C'est là surtout que les œuvres les plus originales et les plus délicates ont été réalisées. Coupe, ampleur des plis, magnifique dessin des étoffes, souplesse des broderies, couleurs à la fois somptueuses et douces, tout concourt à faire de ces chasubles de véritables merveilles. M. Maurice Brillant en reproduit quelques-unes dans son album ; mais il y manquera toujours le chatoiement des reflets et le ruissellement des nuances. Il faut les voir chez Mlle

Desvallières, aux *Ateliers d'Art sacré*, chez les *Artisans de l'Autel*, ou encore à Solesmes.

Je viens de nommer quelques ateliers. On sait, en effet, que les artistes, unis par une foi et des tendances communes, se sont groupés pour réaliser des œuvres plus cohérentes. M. Maurice Brillant a consacré à ces jeunes corporations un chapitre, qui sera sans doute pour bien des lecteurs une révélation. Il faut vivement souhaiter que de tels artistes voient adopter un peu partout leur programme et leurs méthodes.

D'où vient la réserve que leur témoigne encore le grand public religieux ? Car il ne servirait de rien de se dissimuler qu'ils n'ont conquis qu'une maigre partie de ce public. Un enthousiaste cortège d'amis les accompagne, mais il reste à gagner la foule.

Est-ce à la persistance du mauvais goût qu'il faut attribuer cette réserve ? Je ne le crois pas. Les virulentes campagnes inaugurées par Huysmans ont porté plus de fruits qu'il ne paraît. Il y a un certain « art de Saint Sulpice » à jamais condamné et qui peu à peu disparaît. Dans le clergé et chez un grand nombre de fidèles, on souhaite et on attend autre chose. Je n'en veux pour preuve que la curiosité sympathique avec laquelle on s'est porté aux dernières expositions d'art religieux. Mais, il ne faut pas hésiter à le dire, de ces visites beaucoup sont revenus déconcertés sinon déçus.

Sans doute, la rupture d'une tradition ne va pas sans protestations. En matière d'art religieux, toute innovation risque de faire un petit scandale. La foule n'évolue que lentement, surtout en ces matières qui semblent consacrées par la piété des générations. En rompant trop brusquement avec les formes traditionnelles, certains artistes ont méconnu ce respectable attachement.

Les œuvres qu'ils proposaient aux fidèles prêtaient d'ailleurs, à leur tour, à la critique. Pour mieux réagir contre les œuvres trop mièvres, trop « léchées », trop banales, on a brusquement préconisé les gaucheries et les puérilités des primitifs, sans atteindre à leur touchante naïveté. Ou bien, par un coup de barre opposé, on a voulu créer à tout prix du nouveau et l'on a interprété les thèmes religieux à la manière des peintres ultra modernes. Faut-il s'étonner que des fidèles se soient scandalisés de ces formes tourmentées, de ces lignes bizarres ou de ces simplifications excessives ?

Si les grandes compositions murales d'un Maurice Denis, ou les

puissantes évocations de George Desvallières sont au-dessus de la critique, ne serait-il pas facile d'indiquer, parmi les œuvres de leurs disciples, telle ou telle œuvre qui n'a pas rempli le noble but qu'elle se proposait, d'être à la fois décorative — c'est-à-dire belle et édifiante, — c'est-à-dire profondément religieuse et accessible à tous.

A la fin de son livre, M. Maurice Brillant écrit : « Véritablement, nous possédons un art chrétien, jeune encore et déjà vigoureux ; nous avons des artistes chrétiens, nombreux, ardents à la tâche, de bons artistes, de grands artistes et des maîtres... A côté d'une foule d'œuvres excellentes et toujours loyales, parfaitement convenables au sanctuaire, à côté d'œuvres soit fortes ou délicieuses, nous admirons, en tous les domaines artistiques, de purs chefs-d'œuvre. Nous pouvons rendre grâces... Mais non pas dormir. »

Après ce juste et réconfortant éloge, nous permettra-t-il de dire qu'une immense bonne volonté anime cette foule, pour qui travaillent les artistes. Elle sent confusément, elle aussi, la médiocrité des productions dont le siècle dernier a peuplé nos églises. Elle ne demande qu'à accueillir les œuvres simples et belles. Mais c'est une convalescente, à qui il faut savoir pardonner quelques faiblesses. Puissent les artistes entrer en contact étroit avec elle, connaître ses aspirations et achever d'épurer son goût, pour que jaillissent enfin de leur collaboration fraternelle les grandes œuvres de l'art chrétien moderne.

*
* *

C'est un domaine à peine exploré qu'aborde M. Pierre Lavedan dans cette imposante *Histoire de l'Urbanisme*[1], dont le premier volume vient de paraître.

Laissant à la géographie humaine le soin d'analyser les rapports étroits qui unissent les établissements humains aux sites, aux routes et aux eaux, l'Urbanisme s'attache à la ville elle-même pour l'étudier dans sa forme beaucoup plus que dans sa situation, et recherche les causes qui lui ont imprimé ses dispositions essentielles. Il s'intéresse avant tout à l'action de l'homme et aux raisons qui, suivant les époques ou les régions, l'ont amené à changer la direction de ses rues, la forme de ses murailles ou l'orientation de ses portes.

1. 1 vol. in-4°. H. Laurens, éditeur.

Pourquoi les cités d'Egypte, au lieu de se prémunir contre l'ardeur du soleil et des vents chargés de sable par des rues étroites et sinueuses, ont-elles préféré de larges avenues rectilignes ouvertes à tous les fléaux du désert ?

D'où vient chez les Orientaux, l'importance si grande attribuée aux places et aux portes ?

Comment s'expliquer chez les Etrusques et plus tard dans tout l'empire de Rome le plan en échiquier ? Quelle est, au contraire, la cause de l'immense succès de ce plan radio-concentrique qui fut si fréquent au moyen âge ?

Voilà l'objet de l'Urbanisme. Il dépasse le cadre de l'histoire de l'art. Sans doute les considérations esthétiques y occupent une large place ; mais il y est aussi question d'importants problèmes religieux, économiques et sociaux. C'est dire l'intérêt mais aussi la complexité d'une étude qui jusqu'à présent n'a guère produit que des monographies. Ce sera le mérite de M. Pierre Lavedan d'en avoir créé la méthode et tenté la première synthèse.

L'histoire de l'Urbanisme est avant tout celle des plans. Il a d'abord fallu recueillir de toutes parts ces documents indispensables, ou les reconstituer. Ceux des villes célèbres étaient faciles à retrouver ; mais la plupart des plans des villes moyennes restent inconnus du public, dispersés dans des publications spéciales ou enfouis dans les cadastres. . Quant à ceux des villes depuis longtemps disparues, c'est grâce aux minutieuses recherches et à l'ingéniosité des érudits qu'on parvient à les retracer. M. Pierre Lavedan a libéralement ouvert ses dossiers ; il n'est pas de page de son livre qui ne soit illustrée de quelques plans, dont plusieurs centaines doivent être inédits. Ce précieux album lui vaudra déjà la reconnaissance de tous les historiens.

En entreprenant l'étude comparée des cités du passé, M. Pierre Lavedan s'est soigneusement gardé de tout esprit de système. Il sait mieux que personne que le plan d'une ville reste une œuvre individuelle, qui répond à des conditions précises de temps, de lieu et d'activité. Son œuvre propre a consisté à les interpréter et à retrouver les causes d'où dérivent leurs dispositions principales. Œuvre délicate, qui suppose une érudition touchant aux domaines les plus variés, mais qui laisse place aussi à bien des interprétations personnelles. On verra que, plusieurs fois, M. Pierre Lavedan n'a pas hésité à s'inscrire en faux contre des théories couramment admises.

Même quand il ne nous mène pas par des chemins battus, suivons-le; c'est un guide agréable et sûr.

Le premier volume est consacré aux villes de l'Antiquité et du Moyen âge. Il s'ouvre sur les plus anciens groupements, ceux de la préhistoire. Le peu qu'on en sait semble indiquer que ces premières stations doivent leur emplacement et leurs formes non pas à des préoccupations de défense, comme on le croit d'ordinaire, mais plutôt à des raisons d'ordre économique et religieux : sources, fertilité, pêche, orientation.

Les villes d'Egypte sont remarquables par la simplicité et l'uniformité de leur type. Tout en elles : plan, aménagement, propreté est dominé par une idée spirituelle. Ce sont éminemment des cités religieuses. Dans le vieil Orient mésopotamien c'est encore la religion qui domine ; mais elle n'est pas seule ; le souci du confort et la recherche de la beauté entrent désormais en ligne.

M. Pierre Lavedan ne manque pas de signaler, en Palestine et en Mésopotamie, l'importance de ces portes de villes, tant de fois mentionnées dans la Bible. C'est qu'en effet elles tenaient lieu de places publiques. Ne pouvant s'établir au cœur de la cité, les places se constituaient à son entrée. Aussi les portes formaient-elles de véritables constructions, pourvues de portiques, de renforcements, de tribunes mêmes, favorables aux entretiens et aux réunions. Que de scènes évangéliques se sont passées aux portes des cités de Palestine, qui ne devaient guère différer des vieilles portes que dore encore le soleil au Maroc ou en Tunisie.

Les cités grecques donnent au contraire une importance exceptionnelle à la place publique, rejetée hors des murailles par les Orientaux. On en devine aisément la raison. Quant aux villes occidentales : celtiques, étrusques et surtout romaines, elles obéissent à des considérations multiples. Les rites religieux président à leur fondation, et leurs formes diverses émanent de causes spirituelles. Mais peu à peu, surtout à Rome et dans les nombreuses cités qui en dérivent[1], se manifestent de nouvelles préoccupations. Certes la religion continue, même sous l'Empire, à imposer aux constructeurs son étrange mystique mathématique ; mais depuis longtemps le souci de l'hygiène s'est manifesté par ces égouts, ces aqueducs, et ces chaussées éternelles qui ont fait la réputation des Romains.

1. Surtout dans ces villes mortes, qu'on dégage enfin des sables d'Algérie et de Tunisie, et qui constituent aujourd'hui un magnifique champ d'étude.

Et voici qu'on recherche ouvertement la beauté. Le tracé des rues, le dégagement des monuments, les perspectives limitées trahissent d'actives préoccupations d'esthétique urbaine, qui venant s'ajouter (sans les éliminer) à la religion et aux pratiques inspirées de l'utilité, achèvent d'imprimer aux villes romaines leur caractère définitif.

Que devons-nous à l'urbanisme romain ? Bien peu de choses, d'après M. Pierre Lavedan. Et voilà qui réjouira M. Camille Jullian, ainsi que les partisans de l'Orient.

Au lendemain des invasions, quand le moyen âge se mit à construire, ce n'est pas en Italie qu'il chercha des modèles. Rome était proche, mais d'un dessin exceptionnel et inimitable. Au contraire, la religion, les voyages et le commerce portaient vers la Syrie. La terre, qui a une part si grande dans la renaissance de notre architecture et de notre iconographie religieuses, est sans doute la même qui a donné à nos villes ce plan radio-concentrique, qui devait connaître une immense fortune. M. Pierre Lavedan montre en effet qu'au moyen âge, en France, en Allemagne et dans les pays slaves, un nouveau type de ville se constitue, profondément distinct du type romain. Au système de l'échiquier, se substitue alors un plan, dont toutes les lignes convergent vers un centre et dont le contour est généralement circulaire. Il serait dû à une double raison : le désir de protéger un élément particulièrement précieux et le désir de mettre tous les points de la cité en relation directe avec ce centre, église, château, fontaine, etc...[1].

Ce plan nouveau ne serait pas une création de nos architectes urbains, mais une reproduction de la ville idéale : Jérusalem. On lui prêtait alors, d'après les vagues descriptions des voyageurs, la forme d'un cercle parfait, découpé en quartiers par des rues dessinant les rayons d'une roue. Le centre était occupé par l'emplacement du temple ; une triple enceinte, défendue par des tours, la défendait. C'est dans ce plan symbolique, orienté à l'Est, qu'il faut chercher l'origine de la ville originale du moyen âge, plutôt que dans les camps ou villages concentriques légués par les Avars ou les soldats d'Attila.

1. M. Pierre Lavedan reconnaît qu'il y a presque contradiction entre ces deux raisons, puisque l'attraction tendrait par la multiplication des voies d'accès à diminuer la valeur de défense obtenue par l'enveloppement. Aussi fait-il remarquer que c'est surtout le désir de protéger l'église qui est la cause essentielle du plan radio-concentrique. Quant à la convergence des rues, elle ne s'exerce qu'on profit d'éléments secondaires : halles, fontaines, etc.

Au plan radio-concentrique des villes qui spontanément se sont constituées autour d'un édifice religieux ou militaire, semblent s'opposer, absolument, à partir du XIV^e^ siècle, les monotones échiquiers — bastides et villes neuves — bâtis d'un seul jet dans le Sud-Ouest de la France, à la suite d'un décret. M. Pierre Lavedan, bien placé pour les étudier en détail, leur a consacré un des chapitres les plus documentés de son ouvrage, et l'un des plus originaux.

Le contact direct l'a amené à reviser des jugements trop facilement acceptés. C'est ainsi qu'il s'inscrit en faux contre l'opinion de Verneilh et de Courajod qui ne veulent voir, dans toutes villes créées, que la reproduction invariable du même damier parfaitement régulier, formé de rues se coupant à angles droits et laissant au centre un forum, où s'élèvent l'église et les bâtiments municipaux.

M. Pierre Lavedan proteste contre cette théorie par trop simpliste. Il fait remarquer d'abord que presque aucune de ces villes n'a reçu de plan préalable ; on s'est contenté de disposer de chaque côté d'un chemin des lots rectangulaires. Quand il y a eu plan préconçu, on l'a souvent modifié pour l'adapter au sol ou à l'exposition. En réalité les villes neuves ne sont pas aussi simples qu'on se l'imagine. Aux plans très réguliers de Montpazier ou d'Aigues-Mortes, il est facile d'opposer des centaines d'autres plans qui révèlent des différences profondes. M. Lavedan propose de les ramener à quatre types, dont un seul se ramène à l'échiquier. Il prétend même établir l'existence d'un important lot de villes neuves se rattachant aux principes d'enveloppement et d'attraction, générateurs du plan radio-concentrique des villes spontanées.

Ses démonstrations se basent sur un grand nombre de plans. A les comparer, il est difficile de ne pas reconnaître au moins que la prétendue formule de l'échiquier n'a été appliquée qu'avec de fortes réserves, qu'elle était d'une grande souplesse et qu'en réalité chaque bastide garde une forte individualité. Le moyen âge, au moins en France[1], s'est donc refusé à appliquer dans toute sa rigidité le plan géométrique. Ce n'est pas dans les bastides du Sud-Ouest qu'il convient de rechercher l'origine du quadrillage américain.

1. D'autres pays s'y sont montrés plus fidèles, l'Angleterre par exemple, où la tendance au parallélisme des rues se manifeste dès les origines.

M. Pierre Lavedan termine son volume par une étude générale des rues et des places. On y trouvera une foule de renseignements curieux sur l'origine et la destination des places. Elles ont été plus rares, plus réduites et plus simples qu'on ne se l'imagine. En réalité ce sont les rues qui en ont tenu lieu. Spécialisées dès l'origine, soit spontanément, soit par décret, elles furent les vrais marchés, comme aujourd'hui encore en Orient. Voilà sans doute pourquoi on prit l'habitude de les border d'arcades, et pourquoi aussi l'autorité s'efforça d'en assurer la police et l'entretien. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, M. Pierre Lavedan rend justice aux efforts des législateurs.

Et la beauté, l'a-t-on recherchée activement ? On serait tenté de le croire en parcourant nos vieilles cités. Ces rues à perspectives volontairement limitées, ces arcades qui enjambent la rue et arrêtent le regard, ces brusques inflexions qui dévoilent tout à coup le jaillissement d'un clocher, en un mot ces mille aspects pittoresques et imprévus sont-ils l'effet d'un hasard ou le résultat d'un système ? M. Pierer Lavedan ne croit pas au seul hasard, mais il écarte aussi les préoccupations d'esthétique urbaine, qui n'apparaissent qu'à la Renaissance.

Il semble bien que le moyen âge a rencontré la beauté sans la chercher expressément. En se pliant simplement aux exigences du climat et aux nécessités de la défense ou de la circulation, la cité médiévale a réalisé sans effort l'accord profond d'où découle souvent la beauté. C'est sur cet hommage à une époque trop longtemps méconnue, que se ferme le premier volume de l'Histoire de l'Urbanisme.

*
* *

C'est à une seule ville que M. Marcel Poëte a voué toute son activité ; il est vrai qu'il s'agit de *Paris*. Voici le second volume de son histoire[1]. Le premier nous conduisait au milieu du XV^e^ siècle ; celui-ci ne dépasse pas la fin du XVI^e^ siècle. C'est donc près de 350 pages in-8° de texte compact pour un siècle et demi.

Il ne faut pas s'étonner de l'ampleur donnée par M. Poëte à la description de cette époque. Jamais sans doute Paris ne fut plus original, ni plus débordant de vie qu'à la période de son adolescence. Car, ne l'oublions pas, M. Poëte s'est avant tout proposé d'évoquer

1. Un vol. in-8°. Auguste Picard, éditeur.

la vie de la cité, de la suivre dans ses manifestations les plus diverses et d'en montrer l'incessante évolution. Son objet est multiple. Il ne se contente pas de nous décrire la ville, de nous faire assister à l'éclosion de ses monuments, à ses embellissements et à son extension ; il nous conduit aussi au milieu de la foule qui traverse les ponts encombrés d'échoppes, parmi les flaneurs qui jouent à la paume, sur les fortifications, le long des quais où sont établis bouchers et tanneurs. Avec lui nous entrons au théâtre ou à la cour, dans les hôtels nobles aussi bien que dans les couvents. Et peu à peu sous nos yeux la grande ville se transforme.

Au milieu du xv^e^ siècle, elle tient encore par des liens étroits au passé féodal ; mais c'est déjà la foire aux vanités et la foire aux intérêts. Les progrès de l'artillerie l'obligent à transformer sa défense et à élargir son enceinte. L'imprimerie, qui apparaît en même temps, la pare d'un nouveau prestige, car dès le début elle adopta avec empressement la nouvelle découverte. Puis la Renaissance artistique lui imprime un cachet ineffaçable ; c'est sous François I^er^ qu'elle commence à devenir une ville moderne. Et dès lors s'affirme sa triple royauté : c'est la ville des livres, la ville des artistes et la ville de la mode.

Ce qui fait l'intérêt et le charme de cet ouvrage, par ailleurs d'une solide trame historique, c'est le nombre incroyable d'anecdotes et de renseignements de tout genre dont il est parsemé. M. Poëte connaît le passé de Paris jusque dans ses recoins ; et l'on s'en aperçoit aux mille détails savoureux dont il émaille son récit. Pourquoi faut-il (redisons-le une fois encore) que jamais une référence ou une note ne vienne nous indiquer la source de cette incomparable documentation ?

En parcourant la ville du xvi^e^ siècle, on n'a pas l'impression d'être si loin de notre époque. Si le cadre n'est pas tout à fait le même, ni le bariolage des costumes, ce sont les mêmes problèmes qui préoccupent les édiles, les magistrats et les moralistes. Question de l'eau, question de l'entretien des rues (vous doutiez-vous que la poubelle était en usage dès 1539 ?), question des chômeurs (qu'on emploie alors à construire des remparts), question des étrangers peu recommandables, etc., etc... Il n'y a que la mode qui ait changé. On se ruinait alors en drap d'or ou d'argent ; et comme les riches bourgeois tenaient à imiter les gentilshommes, de curieux édits somptuaires enrayèrent cette « montée bourgeoise ». La soie fut

interdite aux artisans ; mais on toléra que leurs femmes en portassent dans les doublures. Mais quel que soit leur costume, en tous ces Parisiens d'alors ce qu'on reconnaît déjà, c'est le Parisien d'aujourd'hui, le Parisien de toujours.

*
* *

M. Louis Gillet vient de donner la première traduction française d'un ouvrage anglais depuis longtemps connu en Europe, en Amérique et, paraît-il, au Japon. Il s'agit des quatre volumes consacrés par M. B. Berenson aux *Peintres italiens de la Renaissance*. Une jeune maison d'édition les présente au public sous un format agréable qui ne manquera pas de séduire[1]. Et si on les entr'ouvre, sur leur bonne mine, on s'apercevra bien vite que ces minces volumes renferment infiniment plus de substance que bien de ces gros in-4°, qu'on a pris l'habitude d'écrire sur les moindres détails de l'histoire de l'art.

Chacun d'eux a pour objet l'une des quatre grandes régions artistiques qui, d'après M. Berenson, se partagent l'activité artistique de la Renaissance : Venise, Florence, l'Italie du Centre, l'Italie du Nord. C'est la même originale pensée qui les inspire et en fait l'unité.

M. Berenson n'a pas voulu écrire une histoire, même simplifiée, de l'art italien. On ne trouve chez lui ni biographies, ni descriptions, ni dates. C'est à peine s'il consent parfois à quelque vague allusion aux événements contemporains. Aucune des considérations qui forment la base même des ouvrages de Taine n'entre ici en jeu. Et pourtant M. Berenson aboutit lui aussi à une philosophie de l'art.

Toute une vie passée sur les chemins d'Italie, un perpétuel tête-à-tête avec ses grands artistes l'ont progressivement conduit à se poser les questions essentielles qui commandent toute critique digne de ce nom. Séduit par cette prodigieuse floraison de la Renaissance, il a tenté d'en découvrir le secret, de comprendre pourquoi certains artistes sont parvenus à la perfection et d'où vient la satisfaction totale que provoquent leurs toiles inégalées. Il est ainsi parvenu

1. 4 vol. in-16, avec de nombreuses planches, aux Editions de la Pléiade (J. Schiffrin, éditeur). M. Louis Gillet a traduit les volumes sur Venise, l'Italie du Centre, et l'Italie du Nord ; la comtesse de Rohan-Chabot celui de Florence.

au problème même de l'art, de sa nature et de sa fonction particulière ; et il s'est demandé d'où provient en définitive la jouissance esthétique, à quoi se reconnaît la beauté véritable, quels sont les véritables initiateurs et les simples copistes. En un mot, c'est l'étude directe des œuvres qui a fait naître en lui les plus hautes questions d'esthétique. On voit quel abîme le sépare de l'auteur de la *Philosophie de l'Art*.

Ce qui fait le prix, et souvent le charme, de ces études, c'est qu'elles n'ont rien de livresque ni de théorique. L'auteur, n'ayant à l'avance aucun système dans l'esprit, s'est promené à travers les écoles ; et ses idées, jaillies de sa contemplation, reflètent le va-et-vient de son esprit. Tel peintre l'amènera à définir le joli dans l'art, tel autre à parler du mouvement, un autre à dire où commence l'imitation, un autre encore à tracer la courbe des variations du goût. Rien de didactique, d'enchaîné, ni même d'ordonné. Et il faut bien avouer que nous souhaiterions parfois une trame moins lâche, et plus de netteté dans l'expression.

Il ne faut pas songer à résumer des études aussi riches et aussi subtiles. On éprouverait même quelque difficulté à exposer l'idée générale qui en forme le lien, sans la Préface de M. Louis Gillet. En une quarantaine de pages, le conservateur de Chaâlis, lui aussi pèlerin passionné d'Italie, a raconté la vie de M. Berenson et exposé la genèse de ses idées. Après les avoir lues, on ouvre avec sympathie et avec confiance les livres du critique anglais.

C'est dans le volume consacré à Florence qu'il a exposé sa théorie essentielle. Dans le premier, sur Venise, il n'en est encore qu'aux tâtonnements, puisqu'il ne sait voir chez les peintres que la couleur. Mais devant les Florentins, il sent combien ce serait les diminuer que de ne reconnaître en eux que des virtuoses de la ligne et de la couleur. Ce sont des savants, chez qui le cerveau domine. Sous leur dictée, M. Berenson ébauche sa fameuse théorie des *valeurs tactiles*, qui désormais apparaît à chaque page, comme le critérium décisif. L'exposer ici nous entraînerait trop loin. Elle court d'ailleurs au long de ses livres, beaucoup plus qu'elle n'y est formulée. On en trouvera l'essentiel dans la Préface de M. Gillet.

Cette ingénieuse explication ne peut manquer de provoquer des réserves. Mais elle a le mérite de projeter de vives lueurs sur certains aspects de la peinture italienne, peut-être même sur l'art de tous les temps. M. Berenson a réussi, guidé par elle, à restituer à

chaque école son apport dans la floraison si touffue de la Renaissance.

Les Vénitiens ont porté au plus haut degré l'éclat et l'harmonie de la couleur ; de l'incomparable Florence sont venues les premières représentations de la forme et du mouvement ; tandis qu'à Rome Raphaël étalait dans des compositions inégalées les plus rares dons « d'illustrateur » et de poète de l'espace.

Mais ces vues d'ensembles sont rares. M. Berenson s'est surtout attaché aux individus, pour caractériser leur manière et mesurer leur originalité. C'est d'ailleurs là que ses jugements soulèveront le plus de discussions. Il n'a pas hésité à plonger dans l'ombre, ou à reléguer parmi les simples imitateurs, des artistes jusqu'alors mis au premier rang, pour pousser au contraire en pleine lumière certains autres qu'on classait d'ordinaire parmi les médiocres. Résultat naturel d'une critique aussi directe, aussi neuve et aussi insouciante des classements officiels. Un livre qui provoque de telles révisions, n'en est que plus puissant et plus fécond. Quoi qu'il en soit de ses conclusions, il contient sur des maîtres tels que Giotto, Duccio, Massacio, Mantegna, Vinci, le Perugin, Raphaël et surtout Michel-Ange, des pages capables de renouveler un sujet. Dans un domaine si rebattu, il n'est pas exagéré de dire que M. Berenson a ouvert des horizons insoupçonnés.

*
* *

M. René Schneider continue par un volume sur le *Dix-huitième siècle*[1] l'histoire de l'art français qu'il a entreprise dans la jolie collection des « Patries de l'Art ».

Il a le don de faire tenir en quelques pages une somme considérable de connaissances techniques et historiques. Un long commerce avec les chefs-d'œuvre et le goût le plus sûr l'ont préparé à ces exposés et à ces classements lumineux. Ses livres abondent en raccourcis suggestifs et en formules heureuses. Et comme il est servi par une langue souple et délicate, on le lit avec beaucoup d'agrément.

Que dire de son nouveau livre, sinon que le talent même de M. Schneider le préparait mieux que personne à évoquer la plus spirituelle, la plus nuancée et peut-être la plus originale de nos

1. 1 vol. petit in-4°. H. Laurens, éditeur.

époques artistiques ? Par un habile dosage de littérature, d'art et d'histoire, il a réussi à nous brosser un tableau vivant et complet des œuvres et des artistes.

Parmi les pages les mieux venues, il faut lire en particulier celles qu'il a consacrées aux peintres, à ceux de la Régence et à ceux qui s'inspirèrent plus tard de la « grande manière ». A l'architecture il a réservé une part plus importante qu'on ne le fait d'ordinaire. Comme toujours enfin, l'illustration est choisie avec beaucoup de soin et soulignée de brefs commentaires qui en soulignent l'originalité.

M. Schneider conclut sur une idée qui lui est chère, car il l'a déjà mise en relief, en passant du Moyen âge à la Renaissance : l'idée d'une évolution continue et d'une étroite dépendance entre les diverses époques de l'art français : « Ainsi, écrit-il, l'art du XVIII^e^ siècle, développement logique d'un long passé qui commence à la Renaissance, inaugure l'avenir. Evocations classiques ou médiévales, sentiment, nature, exotisme, préparent les deux nouveaux Evangiles : celui de David, celui du Romantisme. Tout le XIX^e^ siècle, même l'Impressionnisme, est en puissance dans ce siècle frémissant. »

*
* *

Une trop courte étude de M. René Lanson sur *le Goût du Moyen âge en France au* XVIII^e^ *siècle*[1] vient confirmer la conclusion de M. Schneider. C'est une esquisse, tout à fait d'actualité, de l'histoire du préromantisme médiéval.

L'étude plus poussée des origines du romantisme a singulièrement diminué, au moins en littérature, la part des « pères » et des « grands-pères » de ce mouvement fameux. Il était difficile d'admettre que la résurrection du moyen âge se soit produite subitement, même à la faveur du Génie du Christianisme ou de Notre-Dame de Paris. Qu'il s'agisse des chansons de geste, des costumes et des décors de théâtre ou des arts, le goût du moyen âge remonte plus haut que Chateaubriand ou Victor Hugo. M. René Lanson l'établit par des faits, des dates et un curieux album de planches peu connues.

C'est surtout la littérature et le théâtre qui l'intéressent ; mais

1. 1 vol. in-4° publié chez Van Oest, dans l'élégante collection *Architecture et Arts Décoratifs*, dirigée par M. Louis Hautecœur.

il a réservé un chapitre au moyen âge dans l'art. Souhaitons que ce soit l'amorce d'un véritable ouvrage.

M. René Lanson note d'abord qu'à partir du milieu du XVIII[e] siècle, on se préoccupe de couleur locale. Au théâtre, par exemple, on s'efforce de jouer, dans le cadre et avec les costumes appropriés, les nombreuses pièces inspirées du moyen âge. Au lieu de l'éternel palais italien ou du salon classique, apparaissent de timides essais de reconstitution historique. C'est ce moyen âge de fantaisie si drôlement qualifié de « troubadour ». Il nous fait sourire ; c'est pourtant le signe d'une petite révolution artistique.

En architecture, la réaction n'était pas aussi nécessaire, s'il est vrai que la foule n'a jamais cessé de visiter les monuments du moyen âge, comme semblent le prouver de nombreux guides. M. Lanson insiste sur le fait que « le peuple a toujours aimé les cathédrales » et que « l'esthétique du moyen âge est toujours restée celle du peuple ». C'est l'élite qui restait rétive. Cependant on voit les architectes se lasser peu à peu de l'esprit académique, et rechercher le grandiose, le pittoresque et le mystérieux de nos vieux monuments. Dès 1741, dans un curieux « Mémoire sur l'architecture gothique », lu à l'Académie des Beaux-Arts de Lyon, Soufflot démontrait que les architectes du moyen âge étaient supérieurs aux modernes pour la science, la hardiesse et l'ingéniosité. Il est juste d'ajouter que pour la décoration gothique, il se montrait beaucoup moins clairvoyant. Dès cette époque, les jeunes architectes vont étudier les ruines gothiques pour en scruter les principes. Mais, à part la cathédrale d'Orléans qui s'achevait alors, on ne construit rien dans le style à demi réhabilité. Les seules constructions gothiques, il faut les chercher dans les parcs et ce sont... des ruines, qui nous viennent d'Angleterre, avec la mode.

Les peintres ne suivent guère le mouvement. Ceux d'histoire ne s'inspirent encore que des scènes antiques ; les paysagistes restent fidèles au paysage italien. Ce sont les graveurs qui, les premiers, vont s'affranchir des sujets traditionnels et chercher dans le moyen âge de nouveaux motifs d'inspiration. Ils ont compris la poésie et le pittoresque si varié des édifices romans et gothiques. C'est par leurs illustrations que le vrai moyen âge a été découvert. On peut dire qu'ils ont formé la génération d'où sont sortis les grands hérauts du moyen âge, les Chateaubriand, les Victor Hugo et les Michelet.

*
* *

M. Emile Mâle, déjà membre de l'Académie des Inscriptions, vient d'être élu à l'Académie française. Il appartient donc, comme son illustre prédécesseur à Rome, à deux classes de l'Institut. Cette nouvelle distinction ne peut qu'accroître le rayonnement de son œuvre. Elle a depuis longtemps dépassé le cercle des érudits ; nous souhaitons qu'elle atteigne le grand public lettré de France et d'étranger, non seulement pour ses rares dons littéraires, mais pour la riche substance dont elle est faite.

Ce n'est pas assez de dire que M. Emile Mâle a renouvelé l'étude de l'iconographie chrétienne en remontant à ses sources oubliées ; c'est l'esprit même du moyen âge qu'il a révélé, en évoquant son génie artistique. Ces livres désormais classiques qui s'intitulent l'*Art religieux du* XII^e^ *siècle en France*, *l'Art religieux du* XIII^e^ *siècle en France*, *l'Art religieux de la fin du moyen âge en France*, ont plus fait pour la réhabilitation du moyen âge que bien des apologies célèbres. L'érudition la plus exigeante s'y enveloppe d'une poésie profonde ; les plus humbles idées s'y magnifient au contact de la fervente sympathie qui les étudie. Il est impossible d'ouvrir ces livres sans être conquis. Aussi que de travaux M. Mâle a suscités rien que par ses livres, et que d'admirateurs il envoie chaque année dans nos cathédrales !

Il dépasse maintenant ce moyen âge exploré avec tant d'amour. Sa présence à l'Ecole française de Rome lui offre un nouveau champ d'investigation, et les études récemment publiées dans la *Revue des Deux-Mondes* laissent prévoir un ouvrage consacré à la Renaissance et à l'époque moderne. Puisse-t-il nous le donner bientôt.

François Pinardel.

Memento. — *L'Eglise à notre époque : sa décoration, son ameublement.* — M. le chanoine A. Munier, professeur au Grand Séminaire de Bosserville, publie le 3^e^ volume de son cours d'archéologie religieuse. Il traite de la décoration et de l'ameublement de l'église. On y trouvera une foule de notions précises et bien ordonnées sur la peinture, la mosaïque, la sculpture et le mobilier. M. A. Munier fait l'historique rapide de ces divers éléments et en tire

des renseignements pratiques, pour la décoration des églises d'aujourd'hui. Livre sérieux et utile. (Desclée, De Brouwer et Cie, éditeurs.)

Loches, par Jean Vallery-Radot.

M. J. Vallery-Radot nous retrace l'histoire des châteaux et de la ville de Loches et en donne une description très fouillée. Excellent résumé d'une histoire tourmentée, et guide précieux pour les touristes.

L'église de Saint-Savin-sur-Gartempe, par Elisa Maillard. Deux nouveaux volumes de la collection « Petites monographies des grands édifices de France ».

La monographie de Saint-Savin réserve une agréable surprise aux amis de nos vieilles églises. Combien ignorent encore la vénérable abbatiale si pittoresquement située dans la jolie vallée poitevine de la Gartempe ; combien surtout soupçonnent l'ensemble unique de fresques romanes découvertes en 1845 par Prosper Mérimée sous le badigeon du XVII^e^ siècle. Grâce à Mlle Elisa Maillard, on pourra désormais mieux comprendre le cycle compliqué de ces inoubliables fresques.

F. P.

Informations

Notes et Documents

I. La vie chrétienne au premier siècle

Quiconque lira le récent ouvrage du R. P. Lebreton[1] ne pourra s'empêcher de sourire au souvenir de certains paradoxes entendus naguère sur la prétendue stérilité religieuse de la critique scientifique. Le R. P., certes, n'a pas eu l'intention d'écrire un livre de dévotion et les lecteurs des *Origines du dogme de la Trinité* retrouveront ici, malgré l'absence de tout appareil technique, la méthode rigoureuse qui donne un si grand prix aux conclusions du savant professeur. Il s'agit donc encore d'un ouvrage, dont la valeur scientifique ne saurait être mise en doute. Nous osons pourtant en recommander la lecture méditée aux âmes religieuses avides de mieux connaître, pour mieux l'aimer, la divine Personne de N.-S. Jésus-Christ : n'est-ce pas Elle que l'on rencontre à chaque page de cet exquis volume ? Comme dans ses précédents travaux, le P. Lebreton fait preuve dans celui-ci d'une soumission à l'objet et d'une pénétration dont il faut chercher l'origine au moins autant dans sa foi ardente de croyant et son expérience des âmes que dans son exceptionnelle connaissance des textes. « Ah ! disait une femme du monde à une religieuse qui lui avait expliqué la vie que l'on mène au Carmel, rattachant tout à Jésus et à son amour, on m'avait dit et j'avais cru jusqu'ici que la religion est quelque chose. Mais du moment qu'elle est quelqu'un, c'est très différent, et je n'ai plus à comprendre ce que vous faites. » C'est le privilège du catholicisme d'offrir de tels recoupements : examinez d'un peu près la vie et l'esprit d'une fervente carmélite, ou lisez — à la suite d'un guide expérimenté comme le P. Lebreton — les plus belles pages du Nouveau

1. *La vie chrétienne au premier siècle de l'Eglise.* 1 vol. Grasset. (Coll. Vie chrétienne.)

Testament, vous serez surpris, si vous êtes un novice en ces matières, de parvenir par l'un et l'autre chemin, au même christianisme, à la même vie chrétienne, douée de la même sublime grandeur, et de la même constitution profonde, à la fois si riche et si simple.

Au premier siècle, la vie chrétienne peut sembler très complexe et même inorganique aux regards superficiels de ceux qui s'arrêtent à la diversité des croyances et des rites : elle apparaît étonnamment simple dès qu'on la considère en son centre, le Verbe Incarné. Dès qu'on a compris que Jésus-Christ est le *Maître unique*. Tel il se montre à l'évidence dans les écrits de saint Paul, ce grand contemplatif, l'un de ces grands saints qui, dit excellemment le P. Lebreton, *pénètrent seuls, avant nous, dans cette Terre Sainte où nous tendons et qui nous en rapportent les fruits merveilleux, fruits d'amour, de connaissance et de bonheur* (pp. 172-173). C'est en vain qu'on prétendrait, de ce point de vue, trouver dans l'*enseignement* du grand apôtre l'indice d'une déviation du christianisme originel. Paul a su, mieux que nul de ses frères, prêcher et commenter — de quels accents touchants ! — le mystère du Christ, la vie dans le Christ, « cette vie envahissante qui saisit et transforme le chrétien » (p. 205). Mieux que tout autre, il a formulé une *morale sociale* en fonction de la doctrine du Corps mystique de Christ. Est-ce à dire que l'Apôtre des Gentils a été proprement un novateur, qu'il a introduit dans le noyau primitif des éléments adventices ? En mutilant les textes, de trop habiles dialecticiens voudraient nous en persuader. Le P. Lebreton, sans s'attarder à d'inutiles polémiques, établit péremptoirement la concordance profonde des enseignements fondamentaux de saint Paul relatifs à la vie chrétienne avec la catéchèse primitive telle que nous la possédons dans les Synoptiques. Si les Apôtres, après la *Pentecôte*, ont considéré Jésus comme l'unique Maître, à l'enseignement et mieux à l'exemple duquel il fallait, pour se sauver, rester immuablement fidèle, c'est qu'aux jours de sa vie mortelle le Christ s'était présenté comme tel aux foules galiléennes. Il suffit de lire les textes, d'entendre jusqu'au bout les confidences du Sauveur. Le P. Lebreton a cette hardiesse et celle aussi de nous apprendre à lire l'Evangile à la double lumière de la philologie la plus minutieuse et des intuitions parfois si étonnantes d'un Pascal ou d'un curé d'Ars. En trois vigoureux chapitres, nous voyons se préciser lentement les

traits essentiels de la loi nouvelle, de la morale évangélique avec ses exigences si hautes et ses perspectives infinies.

Le P. Lebreton n'a pas manqué de nous faire assister à la naissance de la vie chrétienne. Puis, « *la semence grandit, mais sans changer de nature, maintenant toujours ses caractères essentiels, ceux que son fondateur lui a inspirés* ». Recueillie par les Apôtres — par saint Paul notamment auquel le R. P. consacre trois chapitres d'un haut intérêt — la Bonne Nouvelle se répand de bouche en bouche, sous l'action de l'Esprit-Saint et avec la protection du Christ invisiblement présent dans son Eglise. C'est le Christ, en effet, le Maître unique, le Maître vivant, — qui assure lui-même la perpétuité de son action efficace sur les âmes. De ce point de vue, et c'est une idée que le P. Lebreton met parfaitement en lumière, le Christ n'a rien d'un Platon ou d'un Aristote, d'un philosophe dont les disciples, après sa mort, se dispersent et les idées se déforment. En toute vérité, on pourrait dire du Christ, s'il n'était toujours vivant : *defunctus adhuc loquitur*. C'est ce qui explique la fidélité totale du message évangélique que nous a transmis saint Jean. Le voyant de Patmos choisit, dans l'héritage de son Maître qu'il a personnellement connu, certaines idées pour lesquelles il professe une évidente prédilection. Très spécialement, le disciple Bien-Aimé s'est intéressé *au problème de la conversion*, du passage des « ténèbres » à la « lumière ». Mais pour saint Jean comme pour saint Paul, le centre et le terme de la vie chrétienne ne cessent pas d'être le Christ lui-même; il s'agit pour les âmes de se laisser saisir par le Christ, et de s'attacher au Maître pour pénétrer plus profondément la vérité. Sous d'autres images, la Source d'Eau vive, le Bon Pasteur, la Vigne, le P. Lebreton nous aide à retrouver dans la théologie de saint Jean celle de saint Paul. La concordance serait étonnante si l'un et l'autre n'étaient et ne voulaient être que les témoins du *Maître unique*. L'un et l'autre ont écrit, comme le disait saint Paul aux Corinthiens, « *une lettre du Christ, lettre écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, gravée non sur des tables de pierre, mais sur les tables de chair des cœurs* ».

Le bel ouvrage du P. Lebreton appellerait de nombreuses remarques exégétiques et historiques. Nous laissons ce soin à de plus compétents. En soulignant à nos lecteurs comment ce livre met en pleine lumière l'unité foncière de la vie chrétienne au premier siècle, nous avons voulu leur faire toucher du doigt l'exceptionnel

intérêt apologétique et religieux d'une œuvre aussi solide et suggestive.

E. Dumoutet.

II. La Semaine de Missiologie de Louvain

Du 10 au 13 août a eu lieu à Louvain la V^e^ Semaine de Missiologie. Ce « Cercle d'Etudes missionnaire » qui se défend de légiférer, de conseiller ou même d'émettre simplement des vœux car il veut rester dans son rôle modeste mais cependant bien utile, a reçu d'encourageantes approbations officielles : la présence du Nonce apostolique à Bruxelles, un télégramme du cardinal Gasparri, l'assistance de plusieurs Vicaires apostoliques et Supérieurs de Congrégations attestent les résultats tangibles auxquels est arrivée l'action discrète et énergique du P. Charles, secrétaire de la Semaine.

Le sujet de cette année était : Les élites en pays de Mission. Parmi les conférences les plus remarquables, il faut signaler celle du T.R.P. Rutten, supérieur général des Pères de Scheut, sur le clergé indigène, qui produisit une profonde impression, car elle était une apologie très éloquente des directions missionnaires pontificales. M. le Docteur Schmidlin, professeur à l'Université de Münster, dont on a déjà signalé les heureuses interventions en faveur de nos prisonniers durant la guerre, exposa l'urgente nécessité de la fondation de véritables Universités dans les pays de Missions et souhaita la fondation d'un organisme spécial qui enverrait les professeurs et fournirait les ressources à ces Universités. Dom Edouard Neut, directeur du Bulletin des Missions, publié par l'Abbaye de Saint-André, fit un rapport très apprécié sur la Chine et le bolchevisme : il montra l'exagération et la partialité de toutes les nouvelles officielles sur la Chine qui tendent à travestir soit en nationalisme, soit en bolchevisme ce qui n'est que patriotisme légitime. Certes Moscou use de tous les moyens afin d'entraîner la Chine dans sa voie, mais la Chine a toujours accepté toutes les offres de collaboration du bolchevisme, son seul auxiliaire, sans jamais en admettre l'esprit ni les institutions. Le R.P. Aupiais, des Missions africaines de Lyon, vicaire général au Dahomey, obtint un très grand succès par son exposé du régionalisme indigène en Afrique et de l'adaptation de la religion catholique à la civilisation spéciale des animistes.

Toutes ces conférences, ainsi que d'autres comme celle du P. Auffray, Salésien, sur Les écoles techniques, furent un enseignement missionnaire très profitable à tous. D'ailleurs le milieu lui-même de la Semaine est un enseignement vivant, car des hommes de tous les pays et de toutes les Congrégations s'y rencontrent pour mettre en commun leurs méthodes et leurs réflexions. Aussi est-il à souhaiter qu'un plus grand nombre de prêtres ou de laïques s'intéressant aux questions missionnaires assiste à cette Semaine où ils bénéficieront de la fréquentation des missionnaires pleins de dévouement et d'expérience. Les conférences sont toutes réunies en un volume qui paraîtra au mois d'octobre (11, rue des Récollets, à Louvain, Belgique) et qui sera un aide précieux pour la documentation missionnaire, comme les volumes des deux années précédentes sur *Les Aspirations indigènes et les Missions* (1925) et *Autour du problème de l'Adaptation* (1926). Mais il manquera à ses lecteurs l'atmosphère cordiale et réconfortante de la Semaine d'où l'ont sort plus ardent et mieux formé pour l'apostolat missionnaire.

P. C.

III. La Mission de Foucauld

« Les Musulmans sont inconvertissables », telle est l'affirmation ordinaire de beaucoup de catholiques[1]. Mais tel n'était pas assurément l'avis du P. de Foucauld qui remettait tout au plus leur conversion à un avenir indéterminable, mais non très lointain. L'Islam est une religion très fermée et il faut tout spécialement envers les Musulmans beaucoup de prudence et des efforts d'adaptation tout particuliers. On trouverait à ce point de vue une documentation suggestive dans une modeste mais bien intéressante Revue polycopiée, « *En terre d'Islam* », dirigée par *M. l'abbé Declercq*, 24, rue de la Liberté, à Alger.

C'est dans le même ordre d'idées qu'une fondation assez récente mérite d'attirer l'attention des catholiques. Il s'agit de la Mission de Foucauld. Sous ce titre qui évoque un patronage cher aux catholiques, existe petitement encore mais avec beaucoup d'espérances

1. A propos de ce préjugé, lire les deux précieuses brochures du P. Bohain, S.J. : « La grande pitié de l'Islam » et « Quand l'Islam sera-t-il chrétien? », à l'Aucam, 8, rue des Récollets, Louvain (Belgique).

un groupement d'infirmières destinées à aller exercer auprès des tribus nomades les soins de la charité catholique. Déjà une maison a été établie à Géryville, en Algérie, et trois jeunes filles s'y dépensent sans compter auprès des Arabes, exemple vivant, plus éloquent que la prédication directe, de la bienfaisance de la religion chrétienne. D'autres s'apprêtent à aller les seconder et à fonder de nouvelles maisons. Dans une petite demeure de la banlieue de Paris (25, rue Beauséjour à Arcueil-Laplace, à une demi-heure de la porte d'Orléans) elles se préparent directement à leur apostolat tout en suivant les cours d'infirmières ou même de doctorat en médecine. Cette fondation nouvelle peut rendre de grands services pour l'apostolat en pays musulman. Nous croyons intéressant de la signaler et de la recommander à tous ceux qu'ont émus et enthousiasmés la vie et les exemples admirables du Père Charles de Foucauld.

P. C.

IV. Ecclesia

Le plus grand mérite de l'ouvrage récemment publié sous ce titre chez Bloud et Gay, sous la direction de l'abbé Aigrain, c'est assurément la grande richesse du contenu ; en 1100 pages, M. Aigrain et ses collaborateurs ont réussi à embrasser l'ensemble des connaissances religieuses. Ils n'ont pas voulu travailler pour les spécialistes, ni même à proprement parler pour les ecclésiastiques, mais plutôt permettre aux laïcs éclairés de se renseigner exactement et rapidement sur les sciences religieuses. En vérité, tout y est... Dans la partie *doctrine*, de suggestives pages dues au P. M. Lacroix (de l'Oratoire) forment une *préparation philosophique à la foi chrétienne* et M. Aigrain s'est réservé l'*Apologétique* et l'*Ecriture Sainte*. Suivent des exposés fort clairs du *dogme* catholique (par M. P. Vigué) et de la *morale* (A. Marchand), des *Notions de théologie ascétique et mystique* (J. de Guibert), les *Dévotions catholiques* (J. Bricout), des *Notions de liturgie* (F. Cabrol) et pour terminer cette section : *Ce qu'un laïc doit savoir de droit canon* (A. Villien). La partie *historique* a été spécialement soignée. Citons au moins le chapitre (vraiment neuf) de M. Aigrain : *Comment on fait l'histoire ;* une *Histoire de l'Ancien Testament* (par M. H. Pérennès); *Jésus-Christ* (L. de Grandmaison) ; une *Histoire de l'Eglise* (par MM. Aigrain, Vacandard, Carreyre et Mourret) ; une *Géographie de*

l'Eglise catholique (R. Aigrain) et un chapitre sur les *Missions* (A. Brou). Du même auteur, les Eglises séparées. Puis viennent une *Histoire de la philosophie chrétienne* (M. G. Duret), *La littérature chrétienne* (par M. de Labriolle, G. Duret et J. Calvet). *L'Art chrétien* (par D. Leclercq, L. Bréhier, L. Gillet, Val. Reyre et R. Aigrain qui s'est chargé de la *musique* religieuse). M. A. Bros nous dit *ce qu'il faut savoir des religions non-chrétiennes*. N'omettons pas de signaler d'utiles appendices : *Liste des Papes, petit dictionnaire d'Hagiographie, lexiques* biographique et géographique. La troisième partie d'*Ecclesia* sera particulièrement appréciée par nos confrères du ministère qui y trouveront : une *Introduction* par Mgr Gibier, une *Sociologie générale* (A. Cretinon), des *Notes sur l'éducation religieuse et sociale* (L. Ballu) ; *Ce que doit être une famille chrétienne* (A. Cherel) ; *Ce que doit être la Paroisse et au-dessus le Diocèse* (A. Fromantin) ; *Ce que doit être une société chrétienne* (H. du Passage) ; *les Œuvres catholiques* (F. Veuillot).

Chacun des chapitres dont nous venons de donner les titres mériteraient un examen approfondi : confiés à des érudits ou des spécialistes qui sont tous d'une compétence reconnue, la plupart d'entre eux nous ont paru vraiment au point, de sorte que cet ouvrage de haute vulgarisation fait honneur à la science française et catholique. Ajoutons que des renseignements bibliographiques, des cartes et de nombreux *Indices* en rendent le maniement commode. Sans nous attarder à relever telle ou telle nuance que nous aurions aimé à trouver plus fortement accentuée, nous n'hésitons pas à recommander chaudement *Ecclesia* à nos lecteurs.

E. D.

Petite Correspondance

I. Jeanne d'Arc, Regnault de Chartres et le Berger du Gévaudan

Q. — *Quelle est la valeur historique des témoignages de Regnault de Chartres, contemporain de Jeanne d'Arc et quel jugement porter sur le récit d'Anatole France, « Vie de Jeanne d'Arc », touchant un berger, du nom de Guillaume, qui aurait voulu reprendre le rôle de Jeanne d'Arc?*

R. — Vous faites certainement allusion aux fameuses lettres que Regnault de Chartres, archevêque de Reims, envoya à sa ville archiépiscopale au sujet de la prise de la Pucelle par les Bourguignons à Compiègne. Ces lettres (car il est probable qu'il y en avait plusieurs, malgré l'opinion contraire de l'historien Quicherat) ne nous ont pas été conservées en original : nous en avons simplement des analyses dues au Rémois Rogier, et à l'historien de Reims, Marlot. Dans ces lettres, selon Marlot, Regnault de Chartres accuse positivement la Pucelle d'avoir été punie par Dieu à cause de son orgueil « et pour les riches habits qu'elle avait pris et qu'elle n'avait pas fait ce que Dieu lui avait commandé, mais avait fait sa volonté ». Pour donner une plus grande autorité à cette accusation, l'archevêque fait intervenir « un jeune pastour, gardeur de brebis, des montagnes du Gévaudan en l'évêché de Mende, lequel disait ni plus ni moins qu'avait fait Jeanne la Pucelle » et qui se donnait comme devant continuer la mission de la Pucelle. Il n'y a pas lieu de suspecter l'authenticité de ces lettres et l'analyse de Marlot a grande chance d'être très fidèle. Ce n'est pas à dire que l'accusation portée contre la sainte par l'archevêque de Reims doive être retenue. En la circonstance, Regnault de Chartres est un témoin dont la partialité n'est pas douteuse. Il était l'un des plus influents parmi ceux qui, dans l'entourage de Charles VII, désapprouvaient plus ou moins ouvertement les hardis desseins de Jeanne d'Arc : à la suite du sacre de Reims, on avait vu Regnault de Chartres prêter l'oreille aux avances du duc de Bourgogne, négocier, conclure des trêves, que *Jeanne avait hautement blâmées*... D'où l'hostilité de l'archevêque de Reims (sur tout ceci voir notamment Ayroles, *La Pucelle devant l'Eglise de son temps*, Paris, 1890, pp. 81-83).

En réalité, il ne cherche qu'à déprécier la mission de Jeanne d'Arc (à laquelle cependant il ne peut s'empêcher de rendre hommage, sans doute pour ne pas trop heurter les sentiments populaires) afin de faire prévaloir ses vues de politique timide. Il obéit aussi aux ressentiments de son amour-propre froissé. Ne fallait-il justifier également l'attitude ingrate de Charles VII, abandonnant Jeanne d'Arc aux Bourguignons et aux Anglais?

Pour toutes ces raisons, le témoignage de Regnault sur l'orgueil prétendu de Jeanne n'a aucune valeur. Dans sa *Jeanne d'Arc*, M. G. Hanotaux dit que la lettre adressée [par Regnault] aux gens de Reims où il accuse si lourdement la Pucelle... « l'accable lui-même pour toujours, d'une charge écrasante d'imbécillité » (p. 215). En fait, il y eut contre Jeanne d'Arc une sorte de complot dont Regnault de Chartres fut l'artisan avec d'autres. Quant au berger du Gévaudan, son existence n'est pas douteuse : elle est attestée par des chroniqueurs comme Martial d'Auvergne, Monstrelet, et le *Journal d'un bourgeois de Paris* (Cf. Quicherat, Procès de Jeanne d'Arc, V, p. 169). Ce fut sans doute un « idiot visionnaire » (Mgr Debout, *Jeanne d'Arc*, t. II, p. 253). Avait-il ou non réellement prononcé les paroles défavorables à la Pucelle que lui attribue l'archevêque de Reims ? Il est impossible de le savoir. A-t-il voulu reprendre le rôle de Jeanne d'Arc ? Ou le lui a-t-on suggéré ? « Il est constant, dit Quicherat, que Regnault de Chartres le reçut comme un messie, le garda auprès de lui à Beauvais, et de là lui fit faire, deux mois après la mort de la Pucelle, une expédition où le malheureux trouva dès le début la fin de ses exploits. Les Anglais le prirent et, sans forme de procès, le jetèrent à l'eau dans un sac ». Sur le berger du Gévaudan, voir aussi *Recherches sur la condamnation de Jeanne d'Arc* par M. de Beaurepaire. Avec ces données, il vous sera facile de juger vous-même ce qu'il faut penser du récit tendancieux d'Anatole France dans sa *Vie de Jeanne d'Arc* au sujet du jeune berger[1]. L'œuvre fantaisiste d'A. France a été souvent appréciée comme elle le mérite, notamment par Ph. Dunand, in *Revue pratique d'Apologétique*, t. VIII, pp. 14-33.

E. D.

II. Les fouilles de Suse et le récit biblique

Q. *Où trouver des renseignements sur la question suivante : Les fouilles de Suse et leur rapport avec le récit biblique ?*

R. Consultez Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes* (Berche et Tralin, Paris), 6e édit., t. IV, p. 621-670 ; M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, in-4°, Paris, 1903 ; M. Pillet, *Le Palais de Darius 1er à Suse*, in-8, Paris, Geuthner, 1914 ; Calès, *Le code de Hammourabi retrouvé à Suse*, dans *Etudes*, t. CIII, p. 863 et suiv. ; *Ami du Clergé*, 1903, p. 135 et p. 499-501 ; Cruveilhier, *Les récentes découvertes orientales et leurs rapports avec la Bible*, dans la *Revue du Clergé français*, 15 nov. 1908, p. 385-397 ; 15 avril 1909, p. 158-177 ; 15 mars et 15 mai 1910, p. 661-699 et 408-439 ; Id., *Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse*, in-16, IX-154 p., Geuthner, Paris, 13, rue Jacob, 6e (1921) ; le *Correspondant*, 10 janv. 1913, p. 126-150.

1 « Révérend Père en Dieu Monseigneur Regnault n'aurait jamais consenti à se servir d'une *hérétique* ou d'un sourcier, il croyait en Guillaume comme il avait cru en Jeanne... », écrit A. France, t. II, p. 192. Qu'en sait-il?

Revue des Revues

Les dossiers de l'Action Populaire. — 25 juin 1927. *La presse et l'opinion catholique.* Quel journal lire ? Point de pessimisme à l'égard de la presse. La grosse affaire n'est pas d'avoir un journal, c'est de lui attirer des lecteurs. A quel signe reconnaît-on un journal catholique ? Il faut défendre l'Eglise, la famille, la propriété, l'ordre et la patrie, « d'une manière catholique, comme l'Eglise veut qu'on les défende, avec la connaissance de la doctrine chrétienne, avec un cœur véritablement chrétien, avec la force et la modération chrétiennes ». — Rapport étroit de la presse et de l'opinion. « Une de nos grandes faiblesses, pour nous catholiques, est de ne pas posséder une presse populaire, comme il en existe en Alsace-Lorraine, en Hollande, en Italie... Une autre grande faiblesse est l'absence d'un grand journal catholique de doctrine et de haute information, l'équivalent du *Temps* ou des *Débats*. Nous demeurons par là sans action sur les milieux intellectuels ».

Pour l'avenir des missions. Les clergés indigènes. Missions et Eglises. Du seizième au dix-neuvième siècles Dix-neuvième siècle. « Le progrès s'atteste par la nomination d'évêques indiens et chinois, en attendant les japonais, l'accession de prêtres indigènes aux premières fonctions diocésaines, la création de nouveaux séminaires même en des régions ouvertes depuis peu à la foi. Mais en constatant ces progrès, il ne faut pas oublier qu'il a été préparé par le labeur constant des générations précédentes, et spécialement par le développement des écoles.

Bulletin de littérature ecclésiastique. — Mai-Juin 1927. *Paul Claudel est-il*, ainsi que le déclarent ses enthousiastes admirateurs, le plus grand poète français de notre époque ? Louis Maisonneuve répond à cette question. Il apprécie le penseur, le poète lyrique, l'auteur dramatique, l'apologiste. Çà et là, il décerne des éloges, mais fait en même temps d'importantes réserves, sauf sur la religion de cette âme qu'elle a envahie et qu'elle possède tout entière. « Personne et mieux que Paul Claudel n'a fait entrer la piété dans la littérature française ; personne n'est plus soucieux de partager avec ses frères ce trésor qu'il se montre fier et joyeux de posséder ».

La vie spirituelle. — Juillet-août 1927. — D. Joret, *Les conditions d'une bonne communion.* — Et. Lajeunie, *L'objet principal de la vigilance.* — Dom B. Maréchaux, *L'œuvre doctrinale de saint Bernard.* — M. Texidor, *Le bienheureux Noël Pinot.*

L'Ami du Clergé. — 7 juillet 1927 *Le sacrifice de la messe est-il une oblation ou une immolation mystique?* — Un peu d'histoire sur la doctrine du sacrifice-oblation : l'école française du XVII^e^ siècle, Bossuet, de Bérulle, de Condren, Olier ; Les conférences de La Rochelle, Pierre Nicolle : le P. Le Courayer ; controverse Plowden-Rivière ; les arguments de Rivière. — Un peu de théologie sur la doctrine de l'immolation mystique : l'immolation mystique complète à l'autel l'oblation ; elle possède une réalité *sui generis ;* elle est l'élément matériel du sacrifice. Conclusion : la thèse de l'oblation est traditionnelle, mais comporte l'immolation mystique.

4 août. Le lieu et la scène de l'agonie de Jésus au jardin des Oliviers.

Irénikon, bulletin mensuel des moines de l'Union des Eglises, Amay-Schootenhof (Belgique). — Juin 1927. La réforme du *Prayer-Book* (missel et rituel) qui n'avait pas été touché depuis 1662, est *une année historique pour l'Eglise anglicane.* Dom Anselme Boltox étudie ce travail au point de vue de la liturgie, de la théologie et de la discipline. — L. Gage-Brown, qui est vicaire d'une paroisse anglo-catholique (protestante) du sud de l'Angleterre, nous fait connaître *la vie religieuse dans l'Eglise anglicane.* « Malgré tous les obstacles, la vie religieuse s'est développée et approfondie au point qu'il y a à présent plus de soixante sociétés qui comptent plus de deux mille religieuses. Ce sont pour la plupart des communautés actives, mais il y a aussi plusieurs ordres entièrement cloîtrés et surtout, depuis la grande guerre, les vocations à la vie contemplative ont été plus nombreuses... Il y a une grande diversité de règles dans les communautés. Il y en a qui suivent exactement celle de saint Benoît ; mais la plupart sont basées sur celle de saint François d'Assise, saint François de Sales ou saint Vincent de Paul. Les sœurs font les trois vœux et portent l'habit de religion... Quoique la vie religieuse soit beaucoup plus répandue chez les femmes, elle existe aussi pour les hommes... Presque tous les ordres, que ce soit d'hommes ou de femmes, ont des maisons dans les colonies et dans les pays de missions ».

Le Correspondant. — 10 juillet 1927. On sait la place que l'œuvre du *Cardinal Ferrari* occupe dans les organisations catholiques en Italie et même en France. Jean Guiraud s'applique à mieux faire connaître le fondateur, qui fut une des figures les plus intéressantes et les plus caractéristiques de son pays. — Le Lanzac de Laborie, Un portrait de saint Bernard, à propos du congrès de Dijon et d'un livre de M. G. Goyau.

Revue des Jeunes. — 10 juillet 1927. — A. Castel, Saint Anselme *apôtre et ami des Jeunes,* à propos de la correspondance de ce docteur que l'on vient de publier. — A. Chérel, *Deux responsables de l'absolutisme laïque.* I. Luther. « La revanche du pouvoir civil sur le contrôle du Pape, voilà ce dont Luther, en politique, est venu sonner le violent signal... Heureux peut-être de rallier à sa réforme l'intérêt et l'orgueil des princes, plus heureux d'humilier le clergé catholique, en toute sa hiérarchie, devant de simples âmes de chrétiens laïques, il s'est écrié, familièrement solonnel : « Que le Pape retire sa main du plat ! » Et il s'est glorifié d'avoir par son enseignement donné à la souveraineté séculière la plénitude de son

droit et de sa puissance, réalisant ainsi ce que les Papes n'avaient jamais fait ni voulu faire ».

Etudes. — 20 juillet 1927. Les travaux du P. Marcel Jousse sont destinés à opérer une révolution en psychologie. Germain Fessard analyse l'ouvrage intitulé *Le style oral rythmique et mnémotechnique* et en montre l'intérêt. — *Un congrès mondial protestant* s'est tenu à Lausanne en août 1927. A ce conseil, suivant l'invitation de l'Eglise protestante épiscopale d'Amérique, les députés de quatre-vingts dénominations chrétiennes à peu près devaient siéger pour trouver voies et moyens de rapprocher plus étroitement les chrétiens du monde entier. Thomas Moore indique quels éléments sont en conflit. Nous dirons plus tard quels ont été les résultats de cette réunion.

5 août. Pierre Leande, *Le bon Dieu chez les « allongés ». L'association catholique des malades de Berck.* — Hubert du Manoir, *Réflexions sur le congrès eucharistique de Lyon*, juillet 1927. — Gaston Lecouage, *Un collège aux Indes, saint Joseph de Trichinopoly.*

20 août — Louis Jalabert nous conduit à la suite du P. Duchaussois *dans le grand silence blanc avec les sœurs grises.* L'histoire de l'évangélisation de l'Extrême-nord de l'Amérique est un poème d'héroïque charité et un tissu de pures merveilles. — A l'occasion de l'« ouverture », nous signalons aux disciples de saint Hubert une causerie de morale sociale de René Brouillard sur *le droit de chasse.* La doctrine morale sur ce point peut se résumer en trois points principaux : le droit de chasse est un droit naturel ; il est déterminé et limité, d'une part, par le droit qu'a le propriétaire d'interdire l'accès de ses possessions ; de l'autre, par celui de l'Etat qui, en vue du bien commun, peut réglementer et organiser la chasse.

Revue biblique. — 1er juillet 1927. Le P. Lagrange commence une étude de importante que nous analyserons quand elle sera terminée, *la gnose mandéenne et la tradition évangélique.* — P. Cruveilhier, *Le droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil des lois assyriennes.* Il ne s'agit pas de faire une comparaison entre les lois du code de Hammourabi et la législation civile d'Israël. Depuis longtemps ce travail a été effectué par les assyriologues, des exégètes et des juristes de divers pays. L'auteur de l'article examine le droit familial de la Genèse à la lumière du *Recueil des lois assyriennes.* Il constate que ce nouveau recueil s'accorde avec le droit de la Genèse autant que le code de Hammourabi et même qu'il éclaire davantage certaines de ses dispositions. — L.-H. Vincent, *L'année archéologique* 1926 *en Palestine.* Jamais dans le passé les fouilles méthodiques n'eurent un tel essor. Une bonne demi-douzaine de chantiers d'importance considérable ont fonctionné sur l'initiative de grandes institutions scientifiques, sans parler des entreprises de moindre envergure.

Nouvelle revue théologique. — Juillet-août 1927. Le Dr Otto Karrer, qui a obtenu la collaboration de Mlle Herma Piesch, de Vienne, essaie de réhabiliter Maître Eckhart, condamné par le Saint-Siège en 1326. « Sa

doctrine aurait été défigurée par des juges souvent bornés, légers dans leurs transcriptions, méchants même... Les textes ainsi altérés par les commissaires colonais auraient été acceptés de confiance par les juges de la curie avignonnaise; ainsi s'expliquerait leur présence dans la bulle de condamnation elle-même ». F. Jansen analyse, avec des réserves, cet essai qui appellera l'attention et la contradiction des auteurs compétents et risque de mettre le feu aux poudres.

La Revue publie, d'après les *Acta Sanctæ Sedis*, la déclaration du Souverain Pontife au cardinal Dubois au sujet des permissions de lire *l'Action Française*, et ajoute des commentaires. « La déclaration doit obtenir son plein effet *ex nunc*, et *toutes* les permissions de l'Index qui lui sont contraires nous paraissent révoquées. La déclaration a-t-elle valeur obligatoire hors de France?... Jusqu'à meilleur informé, nous croyons pouvoir tenir la conclusion: il y a toutes raisons de croire que la déclaration ne vaut que pour la France. Comme nous sommes en matière d'interprétation stricte, nous nous garderons donc, en dehors de la France, d'imposer une obligation grave et qui n'est pas prouvée. Les Ordinaires de certains pays estimeront peut-être, après la déclaration, qu'il convient de se conformer à l'esprit des directions pontificales, et de se montrer particulièrement circonspect dans l'octroi des permissions. Nous ferons comprendre aux fidèles qu'il ne leur appartient pas de critiquer l'attitude de leurs pasteurs et que si ceux-ci se montrent plus sévères, c'est à très escient. »

Revue des Sciences religieuses. — Juillet 1927, Victor Martin, *L'adoption du Gallicanisme politique par le Clergé de France* (Suite). — H. Brémond, *Ascèse ou prière? Note sur la crise des « exercices » de saint Ignace* (suite et à suivre). — Jean Rivière, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin.* — Pierre Janelle, *La controverse entre Etienne Gardiner et Martin Bucer sur la discipline ecclésiastique* (1541-1548).

Revue d'histoire ecclésiastique — Juillet 1927. Les théologiens et les apologistes seront reconnaissants à P Galtier d'avoir repris d'une manière serrée la question de l'*édit de Calliste*. Il arrive à la conclusion suivante: « Ce qu'on peut appeler l'édit de Calliste n'a rien à voir avec « l'édit péremptoire », qui a provoqué le pamphlet du *De pudicitia*. Quelque sens qu'Hippolyte ait cru lui trouver; quelques conséquences surtout qu'il se soit complu à en déduire, il ne constitue nullement une innovation en matière de pénitence. Il n'a point pour objet d'atténuer, dans l'Eglise, les exigences traditionnelles de l'expiation du péché ou de promettre aux fidèles coupables de fautes graves un pardon qui, jusque là, leur eût été refusé. Rien, dans le résumé ou dans le texte qu'en donne Hippolyte, ne permet d'attribuer à Calliste une initiative pareille. Son édit d'indulgence, si édit et indulgence il y a, ne vise que les chrétiens groupés jusque là autour des faux pasteurs et qu'il tient à voir rentrer au bercail. C'est pour avoir offert sa paix aux hérétiques et aux schismatiques, comme il faisait à ses propres fidèles, qu'il a paru à son rival dépité promettre le pardon et accorder sa communion à tout le monde sans distinction.

Si Hippolyte a cru voir dans cette façon d'agir un encouragement donné

au vice, nous ne pouvons, nous, reconnaître dans son interprétation qu'un exemple de plus des travestissements de la pensée d'autrui, dont, aux époques de crise et dans la chaleur de la lutte, l'esprit de secte ou de parti rend parfois capables les âmes les plus hautes. »

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Juillet 1927. Le sens précis du terme Paraclet est controversé. Le P. A. Lemonnyer (*L'Esprit Saint Paraclet*) a fait une étude de tous les passages du Nouveau Testament qui concernent l'action du Paraclet et croit avoir établi que « la fonction de Consolateur n'apparaît nulle part. Que nous le considérions par rapport à Jésus-Christ dont il est l'Agent, ou par rapport aux apôtres, à l'Eglise enseignante et prêchante, qu'il éclaire et fortifie intérieurement, dont il confirme le témoignage par le témoignage de son active présence dans l'âme des disciples de Jésus, dont il prolonge et féconde la paraclèse extérieure par sa propre paraclèse intérieure, le Saint-Esprit, dans son rôle de Paraclet, nous apparaît décidément comme le Seigneur de l'évangélisation, comme le Promoteur, le Collaborateur, le divin Consommateur de cet apostolat chrétien par où se poursuit l'œuvre historique de Jésus-Christ et auquel la conquête du monde est assignée comme programme et promise comme succès. Si le Saint-Esprit exerce d'autres activités encore au bénéfice de la diffusion dans le monde de cette vie de la grâce, qui est une vie en Jésus-Christ, et la chose ne fait aucun doute, ces activités, celle de Consolateur des âmes, par exemple, bien loin de définir son rôle de Paraclet, n'y sont rattachées nulle part. »

G. Lacombe, *Les doctrines des Passagiens d'après Prévostin*, chancelier de l'Université de Paris de 1206 à 1209. — M. D. Chenu, *Le « De Conscientia » de R. Kilwardby*, O. P., mort en 1279.

The Month. — Juin 1927. — A l'occasion du centenaire de l'église d'Edward Irving, à Regent Square (Londres), Clifford Rowsel étudie une fraction du protestantisme qui se rapproche de nous et qui s'appelle l'*Eglise catholique apostolique* ou l'*Eglise de l'Esprit*. Ses membres s'attachent fortement aux trois grands *Credo* du Christianisme : le *Credo* des Apôtres, le *Credo* de Nicée, le *Credo* de saint Athanase. Leur christologie est orthodoxe et ils ont en horreur le modernisme sous toutes ses formes. Ils s'attachent pareillement aux principales vérités de la révélation surnaturelle, admettent la divinité de Jésus-Christ, le principe d'autorité, l'inspiration des saintes Ecritures... S'ils se tournaient complètement vers Rome, ils auraient peu de modifications à faire dans leur doctrine et leurs pratiques ; ils devraient réajuster leur point de vue. Malgré leur attitude bienveillante et amicale pour l'Eglise romaine, leur conversion est difficile, car ils croient avoir une mission particulière à remplir.

H. T. (Herbert Thurston), *La dernière stigmatisée*. On a beaucoup parlé en Allemagne de Teresa Neumann, jeune paysanne de 28 ans du district d'Oberpfalz, en Bavière, qui présente des phénomènes extraordinaires de stigmatisation. Les faits ont été observés par des hommes de science et des théologiens de valeur et doivent être tenus pour certains. Le vendredi, tandis qu'elle contemple en extase les scènes de la passion du

Christ, le sang coule de ses yeux, du front et du côté du cœur. Le Dr Hollnsteiner, professeur à l'Université de Munich, croit au caractère surnaturel de ces faits. Herbert Thurston, qui les rapporte sans les avoir étudiés personnellement, se montre plus réservé et rappelle que Rome, dans ces questions, conserve une attitude d'extrême prudence.

Juillet 1927. S. Liveing, *Saint Thomas de Cantorbéry en exil.* — Il est à souhaiter pour le bien des individus et de la société que chacun occupe l'emploi auquel il est destiné par ses capacités. Or, il y a tant de déclassés! Pour en diminuer le nombre, G. S. Burns envisage le problème du choix d'une carrière par les jeunes gens qui ont été élevés dans les écoles secondaires privées ou publiques, et fait justement remarquer que le problème se pose de la même façon pour les élèves des classes primaires, commerciales, professionnelles et supérieures. Il sera bon, dit-il, de mettre entre leurs mains des ouvrages qui les renseignent sur les débouchés de la vie. On leur fera donner des conférences par des spécialistes. Le maître, qui devrait être un psychologue, étudiera leurs tendances, leurs dispositions et pourra donner d'utiles conseils. Enfin, une retraite analogue à celle que nous appelons retraite de fin d'études, favorisera l'orientation de la volonté.

L'usage pour les laïques de porter des scapulaires est déjà ancien. A quelle époque exacte remonte-t-il? Herbert Thurston rompt à ce sujet des lances dans le numéro de juin et de juillet, avec le Père carme Magennis. Selon les fils d'Elie, le scapulaire remonte à saint Simon Stock, c'est-à-dire au treizième siècle; dès cette époque, rois, nobles et vilains se seraient fait une gloire d'être revêtus de cette livrée. Herbert Thurston, qui évidemment ne songe pas à dénigrer cette pratique, en conteste l'antiquité et s'attache à démontrer qu'elle ne s'est répandue qu'au dix-septième siècle. Il conteste d'abord les arguments des Pères Carmes et à son tour allègue des faits favorables à sa thèse. Les voici : Le fameux Erasme, qui fut pendant quelque temps chanoine régulier de Saint-Augustin, lui qui connaissait les usages catholiques de son époque et les a tournés en ridicule, se tait sur les scapulaires des laïques. Même silence de la part de Sébastien Brant, dans ses *Narrenschiff;* de Luther, dans ses *Propos de table* et ses lettres; de John Foxe, dans ses *Acts and Monuments ;* de tous les satiristes protestants du seizième siècle. La loi anglaise de 1571 si sévère contre ceux qui utilisent les *agnus Dei*, les croix, les tableaux, les chapelets et « autres choses vaines et superstitieuses autorisées par l'évêque de Rome ou par ceux qui ont reçu quelque autorité de lui ou prétendent l'avoir reçue », n'envisage pas l'hypothèse que les catholiques portaient des scapulaires.

Biblica. — 3e fasc. Juillet à septembre 1927. M. J. Gruenthaner a pris à tâche de défendre (en anglais) le prophète Habacuc contre de récents critiques (Duhm, Sellin) acharnés à le mutiler et à voir dans son écrit un oracle contre les Macédoniens et non contre les Chaldéens (en lisant *Kittim* au lieu de *Kasdim*). Il prouve que la prophétie a l'unité littéraire et que la dissection et la mutilation à laquelle on la soumet, proviennent d'une erreur sur sa signification et son but. — L. G. de Fonseca poursuit (en latin) son enquête sur le sens du mot Διαθήκη :*foedus an testamen-*

tum ? — J. Sonnen, *L'agriculture autour du lac de Génésareth* (suite ; en allemand). — A. Diemel, qui est assyriologue, reprend (en allemand) la question des rois orientaux dans le chapitre XIV de la Genèse et soutient avec de nouvelles considérations qu'Amraphel peut être identifié avec Hammurabi (ou Hammurapi) si célèbre par on code de lois. Il ajoute que Thadal est vraisemblablement Tudhalijia, roi hétéen, contemporain de Hammurabi.

The ecclesiastical Review. — Juin 1927. Francis J. Connel, C.S.S.R., *Le ministère sacerdotal et les éléments essentiels de la foi.* Connaissances requises pour la foi explicite. Nature de l'acte de foi. La foi explicite et la réception des sacrements Conclusion : « La vertu de foi doit être expliquée clairement et complètement dans les sermons et instructions. Il y a beaucoup de catholiques (même bien cultivés) dont les notions sur la foi divine sont très confuses et erronées et dont la connaissance des vérités fondamentales est très restreinte. C'est assurément une situation déplorable, surtout à notre époque, où les vrais fondements de notre foi sont attaqués par des ennemis habiles et infatigables. C'est un devoir pour les pasteurs que Dieu a chargés du troupeau du Christ de travailler sans relâche à inculquer aux fidèles une connaissance profonde et une juste appréciation de l'inestimable trésor qu'ils possèdent dans la plénitude de la révélation du Verbe Incarné. »

P. J. Carroll, C.S.C., donne des conseils pratiques et, semble-t-il, vécus sur la *manière dont le prêtre doit faire l'instruction de ceux qui se convertissent.* — *Lettre pastorale de l'épiscopat catholique des Etats-Unis sur la situation religieuse au Mexique* (35 pages). Elle est du 12 décembre 1926.

Zeitschrift für katholische Theologie. — 3e fascicule 1927. J. Stufler, *Résultat de la controverse sur la doctrine thomiste du concours.* — F. Schlagenhaufen, *Le caractère spirituel de l'espérance juive « du royaume ».* (A suivre). — Notes de A. Eberharter sur *la corne dans le culte de l'Ancien Testament ;* de J. Stufler, sur la doctrine de *Pierre Lombard et Thomas d'Aquin au sujet de la nature de la charité ;* de A. Kneller, sur *le privilège de l'imprimeur Trogney et la Bible Sixtine.*

America. — 4 juin 1927. Francis Mc Cullagh, qui suit de près les affaires russes, nous parle de *la religion dans la Russie rouge.* Malgré une apparente accalmie, la persécution religieuse continue en Russie et, à certains égards, s'est aggravée notablement. Le gouvernement soviétique a l'habileté d'utiliser les écoles pour détruire le christianisme et propager l'athéisme. Les maîtres sont bien en majorité chrétiens, mais ils sont dans la nécessité de devenir les agents de l'athéisme, sous peine de destitution. Les enfants, qui ne fréquentent plus l'école, sont enrôlés dans deux associations violemment antichrétiennes : les pioniers et le « Komsomol ». Les *pioniers* comprennent des garçons et des filles qui sont âgés de plus de 13 ans, au nombre de 1.800.000, et dont 13 pour cent vivent à la campagne. Le journal soviétique *Izvestia* assure que le mouvement est entière-

ment athée. Le *Komsomol* groupe 1.700.000 membres, dont 45 pour cent habitent la campagne.

La protestante **Harvard theological Review**, qui ne s'adresse pas au grand public, mais aux spécialistes des questions religieuses, nous donne, en avril 1927, un *nouveau fragment du Pasteur d'Hermas*, d'après le Michigan papyrus 44 II. Ce serait le fragment le plus ancien de cet ouvrage et pourrait être assigné au règne de Marc-Aurèle. — Les historiens de l'exégèse biblique auront plaisir à lire dans le même numéro un travail de fond de M. L.W. Laistner, de Cornell University, sur *un commentaire du neuvième siècle sur l'Evangile selon saint Matthieu*. L'auteur était un moine de Stavelot, dans les Ardennes, qui faisait profession de pratiquer l'exégèse historique et littérale plutôt que l'exégèse allégorique.

Studies. An Irish Quarterly Review. — Juin 1927. John Kelleher prend occasion de la brochure de Fr. A. Arnou, *Contre le bénéfice exagéré*, pour reprendre la question du bénéfice exagéré au point de vue légal et au point de vue moral. — La tuberculose fait des ravages en Irlande; William D. O'Kelly, professeur d'hygiène publique à l'University College de Dublin, passe en revue les traitements utilisés jusqu'ici : la tuberculine, les sanatoria, les médicaments internes, la méthode de Spahlinger. Puis il pose la question : *La tuberculose peut-elle être guérie?* « Oui, dans sa première période », et espère de meilleurs succès pour l'avenir. « *Désespoir*, tel n'est pas le refrain de ma chanson. L'enseignement de la médecine préventive commence à porter des fruits. L'air pur, la lumière du soleil, l'exercice, une bonne nourriture, des conditions saines de travail, un vêtement approprié, la propreté, une habitation meilleure, la surveillance et l'éducation de la jeunesse : tout cela commence à porter des fruits. Le progrès viendra en prévenant la maladie. Nous sommes en train de prendre en main la tuberculose. C'est un gros problème qui exige du temps et de l'argent. Nous constatons cependant que la moyenne des décès s'abaisse... Osler a prédit, il y a dix-sept ans, pour l'Irlande, une diminution de 50 pour cent dans la mortalité due à la tuberculose. Sa prophétie s'est réalisée. Ce résultat ne doit pas cependant relâcher nos efforts. Maintenant, plus que jamais, il faut repousser les attaques de cette maladie. La victoire est en vue. »

Lambert Mc Kenna, *Les droits de l'Etat en matière d'éducation*. — Virginia M. Crawford étudie *Henri Bordeaux* et formule ce jugement : « Envisagé dans l'ensemble de son œuvre, Henry Bordeaux nous apparaît à la fois comme un réaliste et un optimiste. Son effort constant est de voir et de peindre la vie comme elle est; mais par tempérament il ne peut la voir qu'à la lumière de son esprit clair et bienveillant qui apparemment n'a pas été troublé par quelqu'un des insondables problèmes que la vie présente à tant d'autres. Il est resté en sécurité à l'intérieur de la saine tradition catholique. Sa passion pour l'ordre l'a préservé des enthousiasmes précipités; son optimisme souple l'a gardé de tout sentiment d'insuccès ou de découragement. Personne ne le mettrait en tête des grands

romanciers français, mais ses romans possèdent les qualités essentiellement françaises de clarté et d'équilibre, et il a rendu plus familier et plus sympathique à une foule de lecteurs un coin du sol français. »

Bibliographie

« *Vers la grâce* », par Julien Gap.

Ce récit, sous forme de nouvelle dédiée aux *parents*, *éducateurs* ou *apôtres*, est l'histoire d'une âme d'enfant et de jeune homme aspirant à une vie pleinement chrétienne. Faute d'instruction morale raisonnée et de direction, elle se débat longtemps en des obscurités douloureuses et en de décourageants quiproquos de conscience. Un jour enfin,, charitablement instruite et guidée, elle arrive à la pratique entière et fervente de la religion. Ce livre peut aider et faire aider certaines âmes de bonne volonté à trouver le chemin de la paix intérieure.

1 volume in-8 couronne, 12 fr.; *franco:* 14 fr. 50. Chez Beauchesne.

L. Homo, *Les institutions politiques romaines. De la cité à l'Etat.* 471 p. *Bibliothèque de synthèse historique*, t. XVIII, Renaissance du livre. Paris, 30 fr..

Le livre de M. Homo — qui complète un précédent ouvrage du même auteur, paru dans la même collection, *L'Italie primitive et les débuts de l'impérialisme romain* — embrasse dans son ensemble l'histoire constitutionnelle de Rome pendant quinze siècles. Passionnante histoire qui de l'humble cité monarchique créée par les Etrusques nous mène au Bas-Empire organisé savamment comme un Etat moderne. L'érudition de M. Homo est considérable et il a réussi à dominer un sujet particulièrmeent délicat, naguère magistralement étudié par Fustel de Coulanges dans sa *Cité antique*. Fustel, il est vrai, avait réuni dans une même synthèse les institutions romaines et les institutions grecques. M. Homo juge outrée cette systématisation et il insiste « sur ce qui différencie profondément Rome des cités grecques. » On lui saura gré de mettre en lumière comment Rome n'a jamais connu la véritable démocratie... Le livre de M. Homo ne touche qu'à de rares endroits l'histoire proprement religieuse... et ce n'est pas toujours avec un égal bonheur. Certes, M. Homo a la sagesse de ne pas tenter d'expliquer la centralisation ecclésiastique sous les premiers empereurs chrétiens par une imitation de l'organisation religieuse de l'Empire sassanide mais n'est-ce pas une idée audacieuse que de voir dans *la hiérarchie catholique* assimilée au régime tsariste, et à l'empire napoléonien — l'héritière « de la grande leçon constitutionnelle léguée au monde » par la Rome païenne essentiellement aristocratique ? Par ailleurs est-il tout-à-fait exact qu'il y ait eu deux phases dans l'histoire du culte impérial: la phase *païenne* et la

phase *chrétienne* ? Sans doute certaines pratiques du *culte* impérial ont pu survivre à la défaite du paganisme pendant assez longtemps : mais elles ont fini par disparaître au fur et à mesure que la victoire du christianisme a été plus complète (Cf. art. *Empereurs* — dans le Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie, IV, 2748). Le christianisme a mis en relief l'idée que l'empereur représentait en quelque sorte la divinité, mais cela n'a rien à voir avec l'adoration religieuse des empereurs après leur mort (ou de leur vivant) par les païens[1]. Autant dire que saint Paul était un adorateur du Dieu-César, le jour où il exhortait les chrétiens à obéir au Prince, en leur rappelant que « tout pouvoir vient de Dieu ». « Une thèse formulée d'une manière si absolue, dit très bien M. Homo, risque toujours de tomber dans l'arbitraire et de violenter, plus ou moins, la réalité complexe des choses. » Malgré ces menues réserves, il reste que l'ouvrage de M. Homo est de première valeur : on ne pourra plus désormais étudier les institutions politiques de Rome sans recourir à sa magistrale synthèse dans laquelle s'affirment d'éminentes qualités d'historien et de philosophe.

E. D.

P. Lhande, *Le Christ dans la banlieue*, 279 p. Paris, Plon. 15 fr.

Le P. Lhande réunit dans ce volume, orné de belles photographies, ses fameux articles des *Etudes* sur l'évangélisation de la « Ceinture rouge ». Pages émouvantes et bienfaisantes... Comment ne pas avoir le cœur serré à la pensée des immenses détresses accumulées aux portes de Paris ? Comment aussi ne pas espérer, quant on considère l'ardeur apostolique, le zèle proprement évangélique des prêtres de banlieue ? Puissent les catholiques aider ces « défricheurs » de Jésus-Christ par leurs aumônes généreuses... puissent-ils surtout se joindre à eux, et travailler avec eux dans la brousse de banlieue, à Paris, et ailleurs ! Et soyons reconnaissants au P. Lhande pour les salutaires réflexions que ses articles si documentés et prenants n'ont pas manqué de susciter... Le présent livre agira dans le même sens.

Cardinal Bourne, *Ecclesiastical Training*, 108 p., London, 1926, Burn Oates and Washburn, 3 sh. 6 p.

Après le cardinal Manning, auteur inoublié du *Sacerdoce éternel*, voici qu'un autre cardinal-archevêque de Westminster nous donne l'éclatant témoignage de sa paternelle sollicitude pour les âmes sacerdotales. Le livre du cardinal Bourne concerne spécialement la formation ecclésiastique et il se recommande tout particulièrement aux directeurs de séminaires qui y trouveront de précieux conseils pour mener à bien un ministère si délicat. L'essentiel mérite de ce mince mais substantiel volume est de joindre à un exposé vigoureux des *principes* surnaturels qui dominent le sujet, celui non moins personnel des *difficultés* inhérentes à toute formation sacerdotale et des *procédés* qui permettront d'en triompher. L'argumentation pres-

1. Tout au plus pourrait-on retrouver une survivance du culte impérial dans la vénération excessive du *numen* de l'empereur que nous constatons encore aux IV^e^ et V^e^ siècles.

sante du cardinal Bourne ne peut manquer d'entraîner la conviction et ses conseils pratiques empreints d'une psychologie vraie et nuancée sont extrêmement suggestifs.

Nous osons espérer que le beau livre du cardinal-archevêque de Westminster ne tardera pas à *être traduit en français*, pour le plus grand bien des âmes sacerdotales et de ceux qui en ont la charge.

H. Morice, *Pour vivre en beauté*, 200 p., Paris, Téqui, 1927, 6 francs.

Sous forme d'une correspondance entre un prêtre et un jeune homme, M. le chanoine Morice entreprend de démontrer comment « la religion embellit la vie et l'agrandit sans mesure ». C'est donc un point de vue apologétique qui est ici développé, sous une forme originale et attachante. Les idées utiles et les remarques neuves — ou du moins présentées d'une façon vraiment personnelle — abondent dans ce petit volume qui a le mérite d'être bien écrit et d'édifier sans être ennuyeux.

Mgr Elie Méric, *L'imagination et les prodiges*, 2 vol. de xxxi-311 et de 329 pp. Paris, Téqui 1927.

Réédition d'un ouvrage paru en 1905. Mgr Méric étudie l'imagination en elle-même (images cérébrales, hallucinations, apparitions imaginatives, suggestion, hypnose) (livre 1), l'imagination dans l'ordre intellectuel (rêves prémonitoire, prophétiques, télépathie) (livre 2, l'imagination dans l'ordre matériel (stigmates, sueur de sang) (livre 3), l'imagination et les fantômes (les fluides, le corps phosphorescent, fantôme des morts, bilocation) (livre 4), l'imagination et l'inconscient (livre 5). L'information de Mgr Méric est considérable et sérieuse et les phénomènes encore mystérieux dont il traite sont étudiés par lui avec beaucoup de bon sens et appréciés d'une manière fort prudente. On doit cependant regretter que les nombreux travaux consacrés, depuis vingt ans, aux phénomènes métapsychiques n'aient pas été utilisés dans cette nouvelle édition.

R. J.

Jos. Hontheim, *S. J., Theodicea sive theologia naturalis*, pars V. Cursus philosophici, 1 volume de viii-324 p., Herder, Fribourg-en-Brisgau (5 marks 60).

Cinquième volume au cours de Philosophie, publié par les P. P. Jésuites de Valkenbourg, l'ouvrage du R. P. Hontheim suit la division classique des traités de théodicée : démonstrabilité de l'existence de Dieu ; preuves de l'existence de Dieu ; attributs ; attributs opératifs ; création, conservation, concours (où l'auteur adopte la position moliniste), providence. Ce manuel se recommande par ses qualités de clarté, de concision et de rigueur philosophique. Avec cela, les problèmes contemporains touchant la théodicée sont abordés, traités et résolus d'une manière fort sérieuse, et non pas la méthode un peu leste (Delirat Cartesius, delirat Kantius, etc...) à laquelle nous ont habitués certains manuels de philosophie scolastique. Enfin, il y a dans cet ouvrage un souci des nécessités pédagogiques, où l'on retrouve la meilleure tradition de la Compagnie de Jésus.

R. J.

Dr G. Clément, *Le droit de l'enfant à naître. Réflexions pour les médecins et les non médecins*, in-18, 120 p. Ch. Beyaert, Bruges (Belgique); Fragnières, frères, Fribourg (Suisse). Sans date.

Cet ouvrage sur l'avortement médical ou non a été écrit par un des meilleurs chirurgiens d'Europe, aussi au courant de la doctrine catholique que des données de la science médicale. Il mérite une très large diffusion. L'esprit de l'ouvrage est indiqué par ces lignes extraites de la conclusion : « Si la plaie de l'avortement prend de plus en plus les allures d'un mal social profond, il est nécessaire que le corps médical dans son ensemble collabore — et collabore vigoureusement — à un redressement de l'esprit public. Par son influence, il peut contribuer à rétablir la notion exacte de la valeur de la vie en germe et de ce que réprouve le droit naturel ».

P. Bourget, *Nos actes nous suivent*, 2 vol. chez Plon.

Le dernier venu parmi les romans de l'illustre romancier qui fête cette année le 75e anniversaire de sa naissance n'est pas le moins intéressant. M. Bourget n'est pas de ces littérateurs trop nombreux aujourd'hui qui écrivent sans trop savoir quoi dire au risque d'ennuyer leurs lecteurs avec leur sempiternel « monologue intérieur ». L'auteur du « Disciple » n'a pas perdu l'habitude de *construire* les œuvres qu'il offre au public ; parce qu'il a du génie, il ne s'arroge pas le droit d'être obscur. C'est pourquoi « Nos actes nous suivent » se lit si agréablement, avec un intérêt qui ne cesse de grandir à chaque page. Il s'agit d'un cas de conscience. En 1871, après la victoire des Versaillais, la foule a assommé et jeté à la Seine un inconnu nommé Croissy qu'elle a pris pour un chimiste compromis dans la Commune, Fresnelay. Or il se trouve que Fresnelay aurait pu sauver Croissy en prononçant une seule parole. Il ne le fait pas ; au contraire, il excite la foule contre sa victime et part en Amérique refaire sa vie. La-bàs, il fait peau neuve mais rien ne peut détruire en lui, après quarante années de paix, avec le souvenir de son crime, le désir d'expier. Sa femme et sa fille sont tuées dans un accident de chemin de fer et Fresnelay comprend alors qu'il pourrait y avoir une corrélation entre son crime et cette lamentable catastrophe. Il meurt lui-même en confiant à son fils le soin d'expier... Le fils obéit aux ordres du père et nous le retrouvons en France cherchant à remplir sa mission. Il ne tarde pas à découvrir que la faute de son père était peut-être plus grave par ses conséquences que celui-ci avait pu l'imaginer. Croissy était marié et le fils de Fresnelay apprend que la fille de Croissy privée des secours maternels et moraux que son père lui aurait assurés est devenue mère hors mariage. En outre, l'enfant née de cette maternité coupable a reçu une telle éducation qu'à vingt ans elle fait partie d'un groupe révolutionnaire et que finalement elle commet un crime politique... Et c'est en vain que le fils de Fresnelay et cette Marie-Jeanne s'aimeront : entre eux se dressera l'obstacle insurmontable du crime du chimiste-communard... Celui-ci en un moment de lâcheté a engagé leurs destinées et les a condamnés à expier... Nos actes nous suivent.

Comment ne pas féliciter M. P. Bourget d'avoir imaginé une intrigue

aussi prenante et de nous avoir rappelé d'une façon si dramatique que nos actions et en particulier nos actions coupables ont une répercussion en quelque sorte indéfinie... Ce n'est pas à dire que tout soit rigoureusement exact dans la thèse de l'illustre académicien... On peut se demander notamment, à la suite de l'*Ami du Clergé*, 28 juillet 1927, si Fresnelay était tenu en justice de se laisser assommer par une foule en délire pour sauver un innocent. Il semble que non. En outre, il n'est pas vrai que nous soyons responsables des conséquences imprévisibles de nos actes.. D'ailleurs dans le roman de M. Bourget, le lien entre le crime de Fresnelay et le malheur de Mme Croissy et de Marie-Jeanne est assez artificiel et somme toute arbitraire. Enfin, la théorie de l'expiation qui semble avoir l'assentiment du grand romancier ne cadre pas par l'enseignement catholique. Nous ne pouvons prendre à notre compte le dogme de la réversibilité que Paul Bourget propose à notre admiration. Selon l'enseignement catholique, l'expiation ne saurait être que volontaire... et la sanction ne peut être qu'individuelle. En nous excusant de formuler ces réserves, nous nous en voudrions de ne pas reconnaître que le recent roman de M. Bourget est un maître-livre : il fait réfléchir à des problèmes essentiels.

E. D.

Petite Bibliothèque Edifiante. Librairie Catholique Emmanuel Vitte. Plaquettes illustrées in-16 de 32 pages, chacune : 0 fr. 85 (franco 1 fr.) ; le cent : 70 francs.

Nouveaux opuscules : N° 36. Un apôtre de l'Eucharistie : *Le Bienheureux Pierre-Julien Eymard* (1811-1868) par Albert Rival.

N° 34. *Les saints Martyrs de Lyon*, lettre des Eglises de Vienne et de Lyon sur la persécution de l'an 177, étude et traduction nouvelle, par l'Abbé J. Pourrat, licencié ès lettres.

La publication d'une *Vie abrégée du bienheureux Eymard* à l'usage du grand public, répond à un désir souvent exprimé et jusqu'à ce jour non encore satisfait. Ecrite par un compatriote très averti du nouveau bienheureux, elle intéressera tous les catholiques, car rien ne doit leur être indifférent de ce qui touche la dévotion à la sainte Eucharistie dont le moderne fondateur de l'Ordre du Très Saint-Sacrement fut l'infatigable propagateur. Pour la même raison, en ces temps d'heureuse renaissance eucharistique, les fidèles aimeront à propager l'opuscule du Père Henry Perroy sur *les Martyrs d'Aubenas* qui eurent la gloire de verser leur sang pour prouver le dogme de la Transsubstantiation.

Personne ne lira sans frissonner d'admiration et sans concevoir une haute estime de la religion que nous ont léguée
la lettre d'une si mâle et si fière éloquence dans laquelle les Eglises de Vienne et de Lyon relatent aux Eglises d'Asie et de Phrygie la persécution de l'an 177, et que reproduit avec commentaires l'opuscule N° 34 de la même collection.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE, PARIS.

Un prédicateur populaire au IIIe siècle

Les homélies d'Origène

Si l'on met à part quelques fragments ou quelques pièces détachées, le plus ancien monument que nous possédions de la prédication chrétienne est constitué par les homélies d'Origène. Le nombre en avait été considérable ; ce qui nous reste, soit dans le texte original, soit dans les traductions latines, forme encore un bel ensemble : dix-sept homélies sur la Genèse[1], treize sur l'Exode, seize sur le Lévitique, vingt-huit sur les Nombres, vingt-six sur Josué, neuf sur les Juges, deux sur les livres de Samuel, deux sur le Cantique des Cantiques, neuf sur Isaïe, vingt et une sur Jérémie, quatorze sur Ezéchiel, neuf sur les psaumes 36 à 38, trente-neuf sur saint Luc, soit un total de 204 discours complets, auxquels il faut ajouter des fragments plus ou moins étendus.

Toutes ces homélies remontent à la dernière partie de la vie du grand docteur. Elles sont postérieures à la fois à son ordination sacerdotale et à son exil d'Alexandrie. La plupart d'entre elles ont été prononcées à Césarée de Palestine[2] ; quelques-unes semblent l'avoir été à Jérusalem[3]. Les plus anciennes sont peut-être celles

1. Ou plutôt 16, comme l'a fort justement démontré W. Baehrens, *Ueberlieferung und textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum alten Testament* (T° XLII, 1), Leipzig, 1916, p. 1-8. La prétendue 17e homélie n'est qu'un fragment de Rufin.

2. Cf. *In Num., hom.* XI, 3 ; édit. Baehrens, t. II, p. 81 : « Et non solum huius ecclesiae, sed fortassis et omnium gentium primitiae Cornelius appellandus ».

3. Cf. *In I Reg. hom.*, I, 1 ; édit. Baehrens, t. III, p. 2 : « Nolite ergo illud in nobis requirere, quod in papa habetis Alexandro ». Alexandre était, à cette époque, évêque d'Aelia.

sur le livre des Juges, qui sont de peu postérieures à la persécution de Maximin. Les plus récentes sont celles sur le livre de Josué, qui sont contemporaines des premiers jours de la persécution de Dèce. Presque toutes ont dû être prononcées entre 244 et 249, durant les années tranquilles du règne de Philippe l'Arabe. Ce qui les rend particulièrement intéressantes à étudier, ce sont les renseignements qu'elles nous fournissent sur la vie chrétienne en Palestine durant les quinze années environ sur lesquelles elles s'échelonnent ; ce sont aussi les détails qu'elles nous révèlent sur la physionomie morale d'Origène ; et c'est peut-être le second de ces aspects qui se découvrira le plus riche en aperçus nouveaux.

I

La communauté de Césarée, à laquelle s'adresse le prédicateur est nombreuse, ce qui ne veut pas dire qu'elle est le modèle de toutes les vertus. « Plût à Dieu, s'écrie Origène, dans une des homélies sur la Genèse, que vous devinssiez comme Isaac, et que vous fussiez la joie de votre mère l'Eglise. Mais je crains que ce ne soit encore dans la tristesse et les gémissements que l'Eglise enfante ses fils. N'y a-t-il pas pour elle tristesse et gémissements, lorsque vous ne venez pas entendre la parole de Dieu et que vous vous réunissez à l'Eglise à peine aux jours de fête, et encore bien moins avec le désir d'entendre la parole qu'avec celui de prendre part à une solennité ; que ferai-je donc, moi à qui est confiée la dispensation de la parole, moi qui, bien que je sois un serviteur inutile, ai reçu du Seigneur la mesure de froment à distribuer à la famille du Seigneur ? Mais remarquez ce qu'ajoute le divin oracle : à distribuer, dit-il, au temps opportun. Que ferai-je donc ? Où et quand trouverai-je votre temps ? La plus grande partie, presque la totalité de votre temps, vous la consommez dans les occupations mondaines : tantôt sur la place publique, tantôt chez les marchands; l'un s'occupe à la campagne, un autre au tribunal. Aucun, ou bien peu, se soucient d'entendre la parole de Dieu. Mais que vous accusè-je de vos occupations ? pourquoi me plaignè-je des absents. Même ceux qui sont ici, qui se trouvent réunis à l'église, ne sont pas attentifs : vous vous intéressez à des fables usées ; vous tournez

le dos à la parole divine ou à la lecture des saints livres[1] ». C'est à plusieurs reprises qu'Origène se plaint ainsi de ceux qui ne viennent pas à l'Église, ou qui n'assistent à la prédication que les jours de fête[2], ou encore de ceux qui, pendant l'office s'occupent de mille choses étrangères[3]. Il y a ceux qui s'en vont avant l'homélie, aussitôt les lectures achevées, et ne se préoccupent pas seulement de connaître le sens des divines paroles qu'ils ont entendues d'une oreille distraite. Il y a ceux qui n'ont même pas le temps de rester jusqu'à la fin des lectures ; il y a encore ceux, qui tout à leurs affaires, ne se rendent même pas compte des lectures, et papotent dans les coins les plus retirés de l'église : les hommes qui parlent d'affaires et de gain ; les femmes, bien davantage encore, qui sont toutes préoccupées de leurs enfants, de leurs laines, de leurs travaux domestiques, et ne respectent pas le silence du lieu saint pour en entretenir leurs voisines[4].

L'ardent orateur voudrait cependant former des chrétiens parfaits. Il souhaiterait que le cœur de chacun de ses frères fût comme une bibliothèque des saintes Écritures[5]; qu'après avoir entendu à l'Église le commentaire de la divine parole, tous les fidèles se remissent à méditer chez eux les explications ainsi reçues, et mieux encore à lire le texte inspiré lui-même[6]. Mais comme on est loin de cet idéal : « Si tu veux, s'écrie-t-il, que ton fils sache les belles lettres, qu'il soit instruit de la grammaire ou de la rhétorique, ne le rends-tu pas libre de tout autre soin, ne lui fais-tu pas négliger tout le reste pour se donner à cette unique étude ; ne payes-tu pas des pédagogues, des maîtres, des livres, ne le laisses-tu manquer de rien, jusqu'à ce qu'il soit parvenu à la perfection ? Mais qui de nous se tourne de la sorte à l'étude de la loi divine ? Et pourtant si nous écoutons avec négligence les lectures, si nous n'apportons aucun zèle pour apprendre et comprendre, non seulement les livres de la Loi et des prophètes, mais ceux des apôtres et de l'Évangile même, sont pour nous couverts d'un voile immense. Pour moi, je crains fort, que, par suite de la négligence et de la

1. *In Genes.*, *hom.* X, 1; édit. BAEHRENS, t. I, p. 93.
2. *In Genes.*, *hom.* XI, 3; *id.*, p. 105; *In Iesu Nave*, *hom.*, I, 7; t. II, p. 295.
3. *In Exod.*, *hom.* XII, 2; t. I, p. 264.
4. *In Exod.*, hom. XIII, 3; t. I, p. 272.
5. *In Genes.*, *hom.* II, 6; t. I, p. 37; *In Exod.*, *hom.* IX, 4; p. 242.
6. *In Genes.*, *hom.* XII, 5; t. I, p. 112.

stupidité de votre cœur, les volumes divins ne soient pas seulement voilés, mais scellés[1]. »

Mais lui-même, Origène, est discuté par ses auditeurs qui ne comprennent pas toujours la subtilité de ses méthodes allégoriques. « Que veut, se demandent-ils, ce chercheur de rébus ? A quoi bon rechercher partout des problèmes, afin d'éviter l'explication de la lecture ! Comment va-t-il nous montrer que parmi nous il y a des arbres?[2] » « On me dit : N'allégorisez donc pas, n'expliquez pas au moyen de figures[3] ». Et il est obligé de se défendre contre des attaques qui semblent parfois avoir été assez violentes : « Si je commence à examiner les paroles des anciens, et à y chercher un sens spirituel, si je m'efforce de soulever le voile de la loi et de montrer que ce qui est écrit est allégorique, je creuse des puits ; mais aussitôt les amis de la lettre lanceront la calomnie contre moi, ils me tendront des embûches, ils me susciteront des inimitiés et des persécutions, sous prétexte que la vérité ne peut tenir que sur la terre[4] ». Ces critiques mêmes, si violentes qu'elles puissent être, ne l'empêchent pas de poursuivre son œuvre. Car si les pains de la divine parole ne sont pas divisés et rompus en morceaux par les disciples, c'est-à-dire si la lettre n'est pas discutée et expliquée par menus fragments, son sens ne saurait être compris de tous[5].

Dieu sait combien la tâche est grande ! L'insouciance que mettent un trop grand nombre de fidèles à prendre part aux offices n'est qu'un signe de la médiocrité de leur vie quotidienne. Laissons de côté ceux qui, au lendemain de leur baptême, oublient leurs promesses et reviennent à la vie du paganisme : « Je le rappelle avec douleur, nous voyons souvent que ceux qui reçoivent le saint baptême, se livrent à nouveau aux affaires du siècle et aux entraînements des passions, qu'ils boivent à la coupe salée de l'avarice, et qu'ils font ainsi partie de la masse d'eau qui forme la mer et périt dans les flots salés[6]. » En voici d'autres, « qui ont la foi en Dieu, qui reconnaissent tous les préceptes divins, qui se montrent même religieux à l'égard des serviteurs de Dieu et désirent leur rendre service, qui sont assez bien disposés pour orner l'église et

1. *In Exod., hom.* XII, 2 et 4; p. 263 et 266.
2. *In Levit., hom.* XVI, 4 ; p. 497.
3. *In Ezech., hom* VI, 8; t. III, p. 386; cf. *In Luc., hom.* XXV, PG, XIII, 1867 A.
4. *In Genes., hom.* XIII, 4; t. I, p. 119; *In Num., hom.* XII, 2; t. II, p. 100.
5. *n Genes., hom.* XII, 5: t. I, p. 112; cf. *In Levit., hom.* IV, 10, p. 331.
6. *In Iesu Nave, hom.* IV, 2; t. II, p. 310.

pour y servir, mais qui, dans leurs actes et leurs conversations restent enveloppés d'impuretés et de vices, qui ne dépouillent pas le vieil homme avec ses actes, et qui, tout en croyant en Dieu, en paraissant dévoués envers les serviteurs de Dieu et le culte de l'Eglise, ne corrigent ou ne renouvellent rien dans leurs mœurs[1]. Puis voici ceux qui se laissent aller à l'ébriété[2], ceux qui manquent au devoir de l'hospitalité[3], ceux qui ne craignent pas d'assister aux spectacles, et de souiller ainsi leurs yeux et leurs oreilles d'actes et de discours impurs[4]; les malhonnêtes qui ne s'inquiètent jamais d'observer la justice : « Les injustes n'ont aucun souci de la justice, mais ils ne s'occupent de rien sinon d'acquérir ; tout leur zèle s'emploie à gagner davantage, quoi que ce soit, de quelque façon que ce soit : ils ne se demandent pas s'ils acquièrent honnêtement, justement, et ne s'inquiètent pas de savoir si, au jugement du Christ leurs biens seront déclarés injustes[5] »; ceux qui se mettent en colère, surtout contre leurs serviteurs et leurs esclaves ; bien d'autres encore. Qu'y a-t-il de plus triste que de voir au sortir de l'église un chrétien tomber dans le vice qu'il vient justement de condamner dans son cœur : « Tu sors de l'église : tu te jettes dans les affaires du siècle, la passion te saisit ; les discours malfaisants des hommes corrompus t'entraînent, et tout de suite tu oublies ce que le maître t'avait enseigné ; tu te roules de nouveau dans les souillures de l'impureté... De même, si après avoir entendu parler de la justice à l'église et qu'à ta sortie, coure au-devant de toi le voisin dont tu désirais le petit champ, tu oublies aussitôt ce qui a été dit, et pour satisfaire ta cupidité, tu envahis le bien d'autrui[6] ».

Il faut évidemment faire la part de la rhétorique dans tout cela, et ne pas oublier qu'un prédicateur doit parler surtout des vices et des défauts de ses auditeurs, plutôt que de leurs vertus. Mais il y a assurément bien autre chose que de la rhétorique. La communauté à laquelle s'adresse Origène est déjà une vieille Eglise, qui a derrière elle une longue expérience, et qui a beaucoup perdu de sa primitive ferveur. C'est à cette ferveur qu'il voudrait la ramener. Il s'attriste de constater que trop souvent ceux qui ont été lavés

1. *In Iesu Nave, hom.* X, 1; t. II, p. 358.
2. *In Genes., hom.* V, 3; t. I, p. 61; *In Levit., hom.* VII, 1; t. I, p. 372.
3. *In Genes., hom.* V, 1; t. I, p. 58; *In Genes., hom.* XI, 2; t. I, p. 103.
4. *In Levit., hom.* XI, 1; t. I, p. 447.
5. *In Psalm.* 37, *hom.* III, 6; PG, XII, 1341 A.
6. *In psalm.* 37, *hom.* III, 11; PG. XII, 1348 B.

dans le bain de la seconde naissance ne font pas de dignes fruits de pénitence, ne songent pas au mystère du baptême avec une crainte plus grande qu'au temps de leur catéchuménat, avec une charité plus intense qu'aux jours anciens où ils n'étaient qu'auditeurs de la parole, avec des actes plus saints que ceux qu'ils accomplissaient autrefois[1].

Avec une ardeur inquiète, il s'adresse aux catéchumènes qui assistent à ses instructions : ce sont eux qui sont l'espoir de l'Eglise. Il les voudrait pleins de zèle, avides de perfection : « L'athlète, qui n'est pas inscrit dans la lutte ne craint pas plus les verges qu'il n'espère la couronne. Mais celui qui a donné son nom est fouetté et rejeté s'il est vaincu, couronné, s'il est vainqueur. De même, celui qui est entré dans l'Eglise, — écoutez bien ceci, catéchumènes — qui a entendu la parole de Dieu, est inscrit pour le combat de la piété : étant inscrit, s'il ne combat pas bien, il mérite le fouet dont ne sera pas frappé celui qui ne s'est pas fait inscrire. Par contre s'il lutte vaillamment pour fuir les insultes et les outrages, il recevra la couronne incorruptible de gloire[2] ». Que ceux-ci d'ailleurs ne se trompent pas, car une carrière difficile les attend. Il ne suffit pas d'être lavé, il faut être lavé par le salut. « Faites bien attention, catéchumènes ; écoutez, et profitez de ce que je dis pour vous préparer vous mêmes, tandis que vous n'êtes que catéchumènes, tandis que vous n'êtes pas encore baptisés : venez à la fontaine, soyez lavés par le salut ; ne vous contentez pas d'être lavés, comme certains qui l'ont été et ne l'ont pas été pour le salut ; qui ont reçu l'eau et n'ont pas reçu le Saint Esprit, alors que ceux qui sont lavés pour le salut reçoivent l'eau et le Saint-Esprit tout ensemble[3]. »

Une véritable émotion traverse de tels passages. Comment le prêtre ne s'inquiéterait-il pas à la pensée de ces âmes qui ne sont pas encore régénérées, qu'il sent pleines d'ardeur pour le bien, mais dont il devine trop la réelle fragilité. Au reste, ne suffit-il pas à Origène de s'examiner lui-même pour se rendre compte de la faiblesse humaine ? De temps à autre, c'est par un retour sur sa propre expérience qu'il instruit les fidèles et leur apprend à fuir le mal. « C'est Pharaon, s'écrie-t-il, qui veut que ses prêtres possèdent la terre et cultivent les champs, non les âmes, qu'ils s'occu-

1. *In Ezech.*, *hom.* VI, 7 ; t. III, p. 385.
2. *In Ierem.*, *hom.* III, 3 ; t. III, p. 313.
3. *In Ezech.*, *hom.* VI, 5 ; t. III, p. 383.

pent de la campagne, non de la loi. Mais le Christ, Notre Seigneur, entendons ce qu'il prescrit à ses prêtres : Celui, dit-il, qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple. Je tremble en le disant, car je suis moi-même mon premier accusateur ; le mien, dis-je ; je prononce ma propre condamnation. Le Christ déclare que n'est pas son disciple celui qu'il voit posséder quelque bien, celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède. Et que faisons-nous? comment lisons-nous nous-mêmes ces paroles ou les expliquons-nous au peuple, nous qui non seulement ne renonçons pas à tout ce que nous possédons, mais qui voulons acquérir ce que nous n'avons jamais eu avant de venir au Christ ? Puisque notre conscience nous accuse, pouvons-nous cacher et ne pas découvrir ce qui est écrit ? je ne veux pas me rendre coupable d'un double crime. Je confesse donc, et je confesse devant tout le peuple qu'il est écrit ainsi, bien que je sache ne pas avoir encore obéi au précepte. Du moins, avertis par ce précepte, hâtons-nous de l'accomplir ; hâtons-nous de passer du sacerdoce de Pharaon qui possède des biens terrestres, au sacerdoce du Seigneur, dont la part n'est pas sur la terre, dont l'héritage est le Seigneur[1]. »

Il est inutile d'insister sur les fautes particulières que combat Origène, sur les chutes dont les chrétiens de Césarée offrent à tout instant le spectacle. Ce sont les fautes banales des hommes de tous les temps. A peine quelques indications plus appuyées servent-elles à caractériser une époque. Telle est par exemple la condamnation que porte l'orateur contre ceux qui croient au destin et interrogent les astres : « Si l'un d'entre nous écoute les délires des mathématiciens, il est dans la terre des Chaldéens. S'il supputе le jour de sa naissance, et si croyant aux diverses influences des heures et des moments, il admet que les étoiles disposées de telle ou telle manière rendent les hommes luxurieux, adultères, chastes, et ainsi de suite, il est dans la terre des Chaldéens. Quelques-uns s'imaginent devenir chrétiens d'après le cours des astres. Dieu menace spirituellement ceux qui se consacrent eux-mêmes aux généalogies et au destin, en affirmant que tous les actes moraux dépendent du mouvement des astres ou de la nécessité du destin[2]. »

Un danger particulièrement redoutable est celui que font courir les hérétiques à la vertu et à la foi des chrétiens. Avec une par-

1. *In Genes.*, *hom.* XVI, 5 ; t. I, p. 142 ; cf. *In Levit.*, *hom.* XV, 2 ; t. I, p. 187-488.
2. *In Ierem.*, *hom.* XX, 4 ; t. III, p. 814.

ticulière résistance, Origène dénonce les méfaits de ces prédicateurs de mensonge. Entre tous, il signale Marcion, Basilide et Valentin comme ceux dont la doctrine est surtout à craindre[1]. Les plus terribles sont ceux qui extérieurement mènent une existence vertueuse, car il en est de tels : « A mon avis, bien plus nuisible est l'hérétique de bonne vie ; il a bien plus d'autorité dans son enseignement que celui qui souille son enseignement par sa vie. Celui en effet qui mène une vie pécheresse n'entraîne pas facilement les hommes à ses fausses doctrines, et ne peut tromper la simplicité des auditeurs par l'ombre de la sainteté. Mais celui dont l'enseignement est mauvais et contraire aux disciplines du salut, tandis qu'il a des mœurs irréprochables, ne fait rien autre que de prendre des vêtements variés, selon la parole du prophète, pour tromper ses auditeurs. Gardons-nous donc des hérétiques de bonne vie, dont le diable, plus que Dieu, a créé les mœurs... Car c'est le diable qui fait tout cela, qui machine contre la nature humaine ce qui paraît bien et ne l'est pas. Que celui qui a souci de sa vie ne se laisse pas séduire par la douceur des hérétiques pour adhérer à leurs enseignements ; qu'il ne se laisse pas davantage scandaliser par mes péchés à moi qui prêche dans l'Eglise, mais qu'il considère le dogme et s'attache à la foi de l'Eglise pour s'éloigner de ma personne et recevoir ma doctrine, selon le précepte du Seigneur[2]. »

A plusieurs reprises, Origène revient sur les péchés des évêques et des prêtres. Quelques historiens ont vu, dans cette insistance, un parti pris de dénigrer la hiérarchie établie au détriment des charismatiques qui, au premier et au second siècle, auraient joué le premier rôle dans les communautés chrétiennes. Suivant eux, le prêtre de Césarée se poserait comme l'un des derniers défenseurs des didascales, et ses critiques du sacerdoce auraient pour but de faire valoir leur science désintéressée[3]. Une telle interprétation ne saurait être admise. Lorsqu'il prêche ses homélies de Césarée, Origène est prêtre lui-même ; il a reçu de la part des évêques qui

1. *In I Reg., hom.* I, 10; t. III, p. 19; *In Ezech., hom. II*, 5; t. III, p. 347; *In Ezech., hom.* VIII, 2; t. III, p. 403. *In Psalm.* 38, *hom.* 2, 8; PG, XII, 1387.

2. *In Ezech., hom.* VII, 3; t. III, p. 392-393.

3. Cette idée a été spécialement développée par A. von Harnack, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, t. I (TU, XLII, 3), Leipzig, 1918, p. 74-75; t. II (TU, XLII, 4), Leipzig, 1919, p. 129-130; *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4e édit., t. I, Leipzig, 1924, p. 370-372.

l'ont ordonné, mission officielle de prêcher. Il lui arrive parfois d'expliquer les livres saints devant tel ou tel de ces évêques[1]. Nous ne voyons nulle part qu'il s'oppose à la hiérarchie, ni même qu'il fasse parade de ses connaissances personnelles. S'il parle des défauts du clergé, c'est qu'en effet le clergé de son temps n'est pas sans défaut, et qu'il ne voit pas pourquoi il devrait garder le silence sur ce point lorsque l'interprétation de l'Ecriture l'amène à le toucher. Parce qu'il a une très haute idée du sacerdoce catholique, parce qu'il rêve des évêques et des prêtres parfaits, il dénonce vaillamment les torts ou les faiblesses de ceux qui ont chuté.

Origène connaît donc des évêques qui détournent du royaume de Dieu les hommes qui s'y acheminaient, qui excommunient, pour de mauvaises raisons, par jalousie ou par colère, des fidèles qui sont parfois meilleurs qu'eux et ne peuvent opposer que la longanimité à ces actes de tyrannie[2]; il a vu des hommes avaricieux et hypocrites intriguer pour devenir diacres ; devenus diacres, se disputer les premiers sièges, ceux des prêtres ; devenus prêtres, cabaler pour devenir évêques[3]. Il écrit même : « Parfois, nous surpassons en orgueil les mauvais princes des nations, et peu s'en faut que nous ne nous donnions des gardes du corps comme les rois. Nous sommes terribles, inabordables, surtout pour les pauvres. Quand on arrive jusqu'à nous et qu'on nous adresse une requête, nous sommes plus insolents que ne le sont les tyrans et les princes les plus cruels pour des suppliants. Voilà ce qu'on peut voir dans mainte église renommée, surtout dans celles des plus grandes villes[4]. Il dénonce encore les évêques ou les prêtres qui regardent leur sacerdoce comme un bien personnel, qui se préoccupent de caser dans la hiérarchie leurs enfants ou leurs proches, et qui administrent l'Eglise comme si elle appartenait à leur famille[5].

1. Cf. *In Ezech, hom.* XIII, 1; t. III, p. 440 : « Praecipitur nobis ab episcopis discutere sermonem principis Tyri, ut laudes eiusque culpas dicamus, nec non iussum est de Pharaon rege Aegypti aliqua retractemus ». *In I Reg., hom.* I, 1; t. III, p. 2 : « Nolite ergo illud in nobis requirere, quod in papa habetis Alexandro ».
2. *In Matth. comment. ser.*, 14; PG, XIII, 1620.
3. *In Matth. comment. ser.*, 11; PG, XIII, 1616.
4. *In Matth. comment.* XVI, 8: P.G., XIII, 1393; cf. *In Matth. comment.*
5. *In Numer., hom.* XXII, 4; t. II, p. 208-209 : « Discant ecclesiarum principes successores sibi non eos, qui consanguinitate generis iunctiunt, nec qui carnis propinquitate sociantur, testamento signare, neque haereditarium tradere ecclesiae principatum, sed referre ad iudicium Dei et non eligere illum quem humanus commendat affectus, sed Dei iudicio totum de successoris electione permittere... »

Ici aussi, il faut faire la part de l'exagération oratoire. Mais il est impossible que tous ces reproches ne soient que de la rhétorique. Trop souvent, Origène a dû constater que les prêtres ne remplissent pas exactement tous les devoirs de leur ministère, et qu'ils ne sont pas les modèles des croyants, comme ils devraient l'être : « Que chacun marche selon son rang, dit-il. Penses-tu que tous ceux qui s'acquittent du sacerdoce et se glorifient dans l'ordre sacerdotal marchent selon leur rang et font tout ce qui est digne de leur rang ? D'où vient que souvent, nous entendons les hommes blasphémer et dire : Voyez quel évêque, ou quel prêtre, ou quel diacre ? Ne parle-t-on pas ainsi lorsque le prêtre ou le diacre de Dieu semble marcher contre son rang, se conduire contrairement aux règles de l'ordre sacerdotal ou lévitique ? Que dirai-je également des vierges ou des continents, ou de tous ceux qui font profession de religion ? S'ils agissent avec légèreté, avec passion, avec grossièreté, c'est Moïse qui les reprendra et qui leur dira : Que chacun marche selon son rang. Que chacun connaisse donc le rang qui lui est propre, qu'il comprenne ce qui est digne de l'ordre qu'il a reçu, qu'il pèse tous ses actes, ses discours, ses démarches, afin d'agir en tout cela selon la règle[1]. » Une autre fois, il remarque que « n'importe qui peut accomplir les fonctions solennelles de la liturgie devant le peuple ; mais, ajoute-t-il, il y a peu d'hommes qui soient saints dans leurs mœurs, instruits dans la doctrine, formés dans la sagesse, entièrement capables de manifester la vérité des choses, d'enseigner la science de la foi avec l'ornement des explications à l'éclat du style[2]. » Ailleurs encore, il s'arrête avec complaisance sur le portrait du prêtre idéal, tel qu'il l'entrevoit : « Le prêtre doit se laisser instruire par Dieu en lisant et en méditant abondamment les Ecritures divines, et il doit instruire le peuple. Mais qu'il n'enseigne que ce qu'il a appris de Dieu, non ce qui vient de son propre cœur ou d'un sentiment humain, mais ce que l'Esprit lui enseigne. Il y a encore une autre tâche qui est celle de Moïse. Il ne va pas à la guerre ; il ne lutte pas contre les ennemis. Mais que fait-il ? Il prie. Et aussi longtemps qu'il prie, son peuple est victorieux. S'il vient à se relâcher et à laisser tomber les mains, son peuple est battu et mis en fuite. Que le prêtre de l'Eglise prie donc sans se lasser, afin que le peuple

1. *In Numer., hom.* II, 1 ; t. II, p. 10.
2. *In Levit., hom.* VI, 6 ; t. I, p. 368.

qui lui est soumis triomphe de ses ennemis, les invisibles Amalécites, qui sont les démons et attaquent ceux qui veulent vivre dans le Christ[1]. »

Peut-on, de ces reproches adressés à la fois aux fidèles et au clergé, dégager une impression d'ensemble sur l'état moral de la communauté chrétienne de Césarée, au moment où Origène en était le catéchète ardent et dévoué ? Cela n'est pas sûr, car le prédicateur ne se pique pas toujours d'exactitude. Souvent, il est pessimiste ; il regrette le temps passé : « Les Eglises, dit-il, sont pleines de pécheurs, qui se détournent si complètement de la religion qu'ils ne s'inquiètent ni de l'évêque, ni des prêtres, ni des diacres, ni des frères, mais tombent en toute tranquillité de conscience[2]. » Et ailleurs, avec plus de précision : « Vraiment, si nous jugeons les choses selon la vérité et non selon les foules, si nous jugeons les choses librement, sans faire attention au nombre de ceux qui sont assemblés, nous verrons maintenant que nous ne sommes pas fidèles. Alors, il y avait des fidèles, lorsqu'il y avait de généreux martyrs, lorsque sortant des cimetières, précédés par les martyrs, nous venions aux assemblées et que toute l'Eglise était sans trouble, que les catéchumènes étaient instruits en vue du martyre, en vue de la mort des confesseurs de la foi, jusqu'à la mort... Nous connaissons des hommes qui ont vu alors des signes étonnants et prodigieux. Alors il y avait peu de fidèles, mais c'étaient des vrais fidèles qui marchaient sur la route étroite et troublée qui mène à la vie. Maintenant nous sommes nombreux : il n'est pas possible qu'il y ait beaucoup d'élus... et parmi la foule de ceux qui ont reçu l'annonce de la piété, il y en a bien peu qui méritent le choix et la béatitude de Dieu[3]. »

Ce qui transparaît surtout ici, c'est l'âme ardente d'Origène, et son désir du martyre. Jamais ce désir ne l'a quitté, depuis les jours anciens, où il a vu son père Léonide donner sa vie pour le Christ[4], et une émotion profonde traverse ses homélies lorsqu'il rappelle les grands souvenirs de la persécution. Lorsqu'il explique le livre des Juges, la persécution de Maximin est à peine achevée; peut-être va-t-elle reprendre un jour ou l'autre, plus violente que jamais, et le prédicateur en évoque souvent l'image devant ses audi-

1. *Id.*, *ibid.*, p. 369-370.
2. *In Ierem*, *hom.* XV, 3; édit. KLOSTERMANN, p. 127.
3. *In Ierem.*, *hom.* IV, 3; édit. KLOSTERMANN, p. 25.
4. *In Ezech.*, *hom.* IV, 8; t. III, p. 368-369.

teurs : Souvent, nous avons vu de nos yeux des femmes, des jeunes filles de l'âge le plus tendre, supporter pour le martyre des tourments tyranniques : à la fragilité du sexe s'ajoutait pour elles la faiblesse d'une existence encore toute neuve[1]. » Il va jusqu'à exprimer le souhait de donner à son tour sa vie pour le Maître : Il y en a bien peu qui sont assez heureux pour conserver immaculé jusqu'à la fin de leur vie le sceau de leur baptême ; mais ceux qui sont baptisés du baptême du sang ne peuvent plus pécher. Et s'il n'est pas téméraire, en de telles matières, d'exprimer une idée, nous pouvons dire que par le baptême d'eau, les péchés passés sont lavés, que par le baptême de sang même les péchés futurs sont enlevés. Là, les péchés sont remis ; ici, ils sont supprimés. Si seulement Dieu m'accordait d'être lavé dans mon propre sang, de recevoir, en acceptant la mort pour le Christ un second baptême, je quitterais ce siècle avec sécurité, parce que le prince de ce monde, en venant vers mon âme qui sortirait de cette vie, ne trouverait rien qui ne soit purifié par l'effusion de mon sang, n'oserait accuser en rien une âme lavée par son sang, glorifiée par sa mort, purifiée par son sang[2]. »

Mais le vœu d'Origène n'est pas exaucé. La persécution s'apaise définitivement. Les règnes de Gordien et de Philippe l'Arabe s'écoulent dans la tranquillité. Si le prédicateur ne peut s'empêcher de remarquer cet état de choses ; et il le regrette : « Apprenons ainsi quelle est l'utilité des persécutions pour les chrétiens, quelles grâces y sont données, combien Dieu y combat avec eux, avec quelle abondance le Saint Esprit se répand en eux. C'est alors surtout que se manifeste la grâce du Seigneur lorsque la méchanceté des hommes est excitée ; c'est alors que nous avons la paix auprès de Dieu lorsque les hommes nous font la guerre à cause de la justice[3]. » Il va plus loin encore : « Je crains que peut-être, depuis qu'il n'y a plus de martyrs et que les sacrifices des saints ne sont plus offerts pour nos péchés, nos péchés ne soient plus remis. Je crains que, nos péchés subsistant en nous, il ne nous arrive ce que les Juifs disent d'eux-mêmes, à savoir que n'ayant plus d'autel, ni de temple, ni de sacerdoce et n'offrant plus de victimes, leurs péchés restent en eux et qu'aucune miséricorde ne peut venir en eux. Et nous devons dire aussi : puisque les sacrifices des martyrs ne sont pas offerts pour

1. *In Iudic., hom.* IX, 1; t. II, p. 518.
2. *In Iudic., hom.* VII, 2; t. II, p. 507.
3. *In Numer., hom.* IX, 2; t. II, p. 56.

nous, nos péchés demeurent en nous ; car nous ne méritons pas de souffrir la persécution pour le Christ, ni de mourir pour le nom du Fils de Dieu. Et le diable, sachant que la rémission des péchés s'opère par la passion des martyrs, ne veut pas exciter contre nous les persécutions officielles des païens ; il sait que si nous sommes conduits devant les rois et les magistrats pour rendre témoignage au nom du Christ aux Juifs et aux païens, il y a en nous joie et exultation et que notre récompense est grande dans les cieux[1] ». La seule consolation que puisse éprouver Origène, c'est de penser que, parmi ses auditeurs, il y en a beaucoup qui ne redoutent pas la mort pour le Christ, et qui seraient dignes de l'endurer[2].

D'ailleurs le règne de Dèce ramène cette bienheureuse épreuve, qui doit féconder l'Eglise ; et les homélies sur Josué, qui sont de cette époque, rappellent les devoirs des fidèles en de telles circonstances : « Il faut nous hâter, afin de supporter le poids de la persécution avec la vertu de patience[3]. » L'histoire n'a pas besoin de commentaire ; contemplons pourtant, à la lumière de l'histoire, les guerres et les triomphes de notre Seigneur et Sauveur Jésus... « Car tous les rois de la terre, le sénat, le peuple et les empereurs de Rome se sont ligués pour combattre les noms de Jésus et d'Israël à la fois. Ils ont décrété dans leurs lois qu'il n'y ait plus de chrétiens. Toute cité, toute classe sociale combat le nom des chrétiens. Mais de même qu'alors tous ces rois, ligués contre Jésus, n'ont rien pu faire, de même, maintenant, les princes et les puissances ennemies n'ont pu empêcher la race des chrétiens de se répandre au loin et au large. Car il est écrit : plus ils les humiliaient, plus ceux-ci devenaient nombreux et prenaient de force[4]. »

Lorsqu'on se rappelle qu'Origène lui-même devait être victime

1. *In Numer., hom.* X, 2; t. II, p. 72.
2. *Id., ibid.* Sur le temps de paix durant lequel furent prononcés ces homélies on peut voir encore *In Levit., hom.* VII, t. I, p. 383.
3. *In Iesu Nave, hom.* V, 1; t. II, p. 314.
4. *In Iesu Nave, hom.* IX, 10; t. II, p. 356-357. On trouve ailleurs encore des allusions aux persécutions. L'une des plus intéressantes est celle de *In Matth. comment. ser.*, 39; PG, XIII, 1654 B; « Frequenter famis causa christianos culparunt gentiles et quicumque rapiebant quae gentium sunt; sed et pestilentiarum causas ad Christi ecclesiam retulerunt. Scimus autem et apud nos terrae motum factum in locis quibusdam et factas fuisse quasdam ruinas, ita ut qui erant impii extra fidem causam terrae motus dicerent christianos, propter quod et persecutiones passae sunt ecclesiae et incensae sunt; non solum autem illi sed et qui dicebantur prudentes talia in publico dicerent, quia propter christianos fiunt gravissimi terrae motus ». Sur le rôle des Juifs qui excitent les persécutions contre les chrétiens, cf. *Hom.* 1 *in Psalm.* 1, PG, XII, 1321 C.

de la persécution de Dèce, ces paroles, qui sont parmi les dernières qu'il ait prononcées, prennent une signification toute particulière. On comprend sans peine qu'un homme aussi fortement trempé ait toujours rêvé chez ses frères une perfection plus haute, et qu'il n'ait jamais trouvé assez parfaite la communauté à laquelle il devait expliquer la parole de Dieu. Telle pourtant que nous la connaissons par les homélies d'Origène, cette communauté de Césarée ne nous laisse pas une impression trop pénible. Nous la voyons nombreuse, et, dans l'ensemble, vertueuse. Elle a ses défauts, qui sont ceux de tous les temps, et quelques autres qui appartenaient en propre à l'antiquité : elle n'est pas toujours fidèle à l'accomplissement de ses devoirs religieux ; elle se plaint du prédicateur, dont les allégories sont parfois bien subtiles ; elle écoute mal les sermons et en retire encore moins de profit. Mais on ne saurait douter qu'elle comptât aussi beaucoup de chrétiens avancés dans la vertu, de saints qui étaient les vrais soldats de Dieu[1], et pour lesquels Origène aimait à dépenser le meilleur de son zèle.

G. Bardy.

1. *Cf. In Numer., hom.* XXI, 1 ; t. II, p. 200 ; *hom.* XXV, 4 ; p. 238-239 ; *In Levit., hom.* IX, 11 ; t. I, p. 439.

Aux origines du Dogme chrétien :

Le Sacrifice de l'Eucharistie[1]

DEUXIEME PARTIE

Le Père et le Sacrifice de l'Eglise

Si la Messe n'était pour nous que le Sacrifice de la Croix sous un symbole efficace, n'importe quel signe liturgique institué par le Christ dans ce but sacramentel nous eût peut-être permis de participer au mystère historique et éternel de la Passion et de la Résurrection. Et la présence réelle mais insaisissable du Sauveur, comme celle qu'il a promise aux deux ou trois disciples assemblés en son nom, comme celle du Saint-Esprit dans l'imposition des mains, eût probablement suffi à ce grand œuvre de religion. Le dogme de la Transsubstantiation n'apparaît donc pas encore assez en pleine lumière. Etait-il absolument nécessaire que le pain devînt le corps du Seigneur pour que nous fussions certains d'assister, en sacrement mais en vérité, à l'immolation du Calvaire ? On n'oserait pas l'affirmer. Un beau geste véridique, nous assurant l'intervention toute-puissante du Maître, eût peut-être suffisamment prolongé jusqu'à nous les effets de son Adoration Rédemptrice.

Mais l'Eucharistie n'est pas seulement le Sacrifice du Christ. Elle est aussi celui de l'Eglise. Elle se présente même au début de ses prières rituelles comme si elle n'était que le sacrifice des hommes. Et nous aurions pu en bonne logique l'étudier d'abord sous cet aspect. Ce sont les habitudes des théologiens qui nous ont forcés de gravir d'abord les pentes du Golgotha. Mais nous aurions pu commencer notre ascension par les degrés de l'autel. En tout cas, il est temps d'y monter pour aboutir en toute justice et fidélité au grand dogme de la Présence Réelle par Transsubstantiation.

1. Cf. *Revue Apologétique* août, sept., oct. 1927.

Nous venons de voir et d'admirer comment la chrétienté fait sien le sacrifice de Jésus-Christ. Mais le moment est venu de montrer comment Dieu fait sien le sacrifice de l'Eglise. Car Dieu possède son sacrifice comme nous offrons le nôtre : et c'est d'ailleurs le même, puisque ce grand œuvre consiste pour finir dans la rencontre des hommages de la terre avec l'agrément que leur accorde le Ciel. L'acceptation par le Créateur du retour de la créature en son giron, c'est le dernier acte de la divine tragédie, le sceau éternel apposé à nos tentatives d'adoration. C'est d'ailleurs cet achèvement suprême qui rend ensuite possible la communion ; car l'hostie une fois reçue là-haut, sanctifiée par ce contact divin, et en ce sens-là divinisée, peut maintenant redescendre du ciel en terre pour rapporter aux hommes les bénédictions et les grâces dont elle est désormais toute pénétrée. Elle n'était en nos mains que la victime de notre sacrifice : Dieu nous la renvoie comme le sacrement de ses bienveillances.

Or, tout ce mouvement dont le sommet se cache en Dieu, auquel Celui-ci peut seul donner une valeur en le ratifiant, ce mouvement, l'Eglise peut du moins le commencer. Elle peut, en ébauchant le geste du retour, inciter le Père à venir à sa rencontre. Fille bien-aimée, qu'elle étende les mains et son Dieu lui ouvrira les bras :

Accipe, parve puer, risu cognoscere Patrem.

Et qu'offrira-t-elle donc comme signe visible de sa religion intérieure : *sacrificii invisibilis visibile sacramentum* ? Le Christ en partant lui a indiqué le pain et le vin, symboles de nos amours, de nos repentances, de nos adorations, comme autrefois dans les religions antiques, les biens de la terre, les plus beaux, les plus riches, les plus chastes, représentaient et véhiculaient les volontés prosternées et tremblantes des hommes en face de leur Dieu. Chargée de ces dons à présenter, l'Eglise, voyageuse immortelle, se mettra donc en route. Mais elle sait bien que telle quelle, elle n'aboutira pas. Réussir avec des éléments aussi faibles, si purs soient-ils, — *infirma et egena elementa* — ce serait retourner quarante siècles en arrière, jusqu'au désert, où Melchisédech, figure splendide des choses à venir, offrait au Dieu vivant le pain et le vin.

Mais le roi de Salem lui-même aujourd'hui ne fait plus visage que de prophète annonciateur. Qu'importe à Dieu la multitude des pains proposés et les outres pleines du meilleur *soreq* ?

L'unique sacrifice que Dieu exige et qu'il agrée, c'est celui de son Fils, celui du corps et du sang qui s'offrirent au Calvaire.

Eh bien ! dit l'Eglise hésitante et hardie, changez, ô Père, mon pain et mon vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Et en même temps, substituez ses adorations et ses amours aux miennes, ou plutôt élevez les miennes jusqu'aux siennes, afin qu'agréant les unes à cause des autres et dans les autres, l'unique holocauste monte au ciel que vous puissiez recevoir. Mon sacrifice tardif, — *vespertinum*, uni au sien, ne pourra que vous plaire : est-il encore le mien d'ailleurs dans ces conditions ? Et n'est-il pas plutôt celui de votre Fils ?

Et comment saurai-je que cette offrande vous réjouit ? J'en aurai l'assurance si vous-même, ô Père, opérez cette conversion, si, prenant possession de mon pain, de mon calice, vous les changez en l'unique oblation qui vous puisse sourire.

La voici, l'acceptation suprême. Le voilà, le point final du sacrifice. Il triomphe en s'abîmant, il réussit par transsubstantiation. Ou plus exactement, il aboutit et donc il a lieu au moment où il est changé au *théothyte* éternel ; à l'instant où toutes les matières impuissantes où s'incarnaient vaille que vaille nos prosternations imparfaites, sont transformées en l'unique victime approuvée, lorsque le christianime de l'Eglise devient rituellement, mais réellement ce qu'il est toujours : la religion de Jésus.

C'est ainsi que la transsubstantiation bien comprise, ramenée aux intentions et aux volontés du Christ qui l'institua, se confond avec le Sacrifice même de l'autel. Seule capable de donner un sens et une valeur à notre mouvement de religion, elle est en même temps de la part de Dieu la ratification la plus éclatante, la plus décisive et peut-être la seule décisive, de nos bonnes volontés adoratrices.

Car s'il nous donne son Fils à la place de notre pain, n'est-ce point la preuve absolue que décidément il accepte notre hostie ? Comment pourrait-il ne pas l'agréer, puisqu'elle est maintenant son Fils lui-même, son bien-aimé Fils ? Et comment s'il avait rejeté nos oblats, en aurait-il maintenu les espèces, et accepté la substance afin de la transformer au saint corps qui mourut sur le Golgotha pour la rédemption du monde ?

Tout se concentre donc en ce nœud transsubstantiateur : les espoirs et les essais de la terre, la montée de l'Eglise vers Dieu, la réponse

du Ciel qui consent, et entre les deux, Pontife éternel, médiateur unique, Celui qui efface toute distance et supprime toute brisure.

La liturgie de la Messe, à la lumière de cette doctrine, apparaît toute blanche et si simple !

Comme elle est inquiète d'abord, notre Mère la sainte Eglise, de savoir si son offrande sera bientôt reçue ? Elle n'éprouverait pas ces craintes, si son regard se portait déjà sur le corps et sur le sang du Christ. Mais pour le moment, elle ne pense qu'à son pain et à son vin, à ses pauvres richesses, prémices de ses moissons et de ses vendanges, mais surtout symboles de ses pauvres amours, et derrière ce pain et ce vin, sacrement de notre religion, elle présente cette religion même, nos douleurs, nos expiations, toutes nos œuvres enfin et nos sentiments. Seront-ils agréés ? Sont-ils agréables ? A cause de nous, sont-ils vraiment purs ?

Puis, ces inquiétudes se changent en une prière dont l'exaucement dissipera ces frayeurs. Et quelle prière ! la plus audacieuse, la plus folle qui soit. Que ce pain et ce vin soient changés au corps et au sang du Christ, et ce sera la preuve certaine, inouïe, que notre offrande vous est, ô mon Dieu ! gracieuse. Quel agrément plus assuré que cette conversion ? Et comme l'on comprend que l'image du feu descendant du ciel pour consumer les victimes offertes en holocauste se soit levée en cet endroit dans la mémoire, encombrée de souvenirs bibliques, des Maîtres de l'Ecole Française. Ce prodige d'Ancien Testament figurait bien cette prise substantielle de possession par Dieu des hosties que nous lui présentons ; si Dieu nous donne son Fils à la place de ces oblats, s'il les brûle de la flamme transsubstantiatrice, ce sera la signature éternelle apposée à notre religion. Dieu ne peut renier son Fils ; il ne reniera pas notre sacrifice.

Mais, Seigneur, qui oserait faire cette prière, si l'exemple ou plutôt l'institution de votre Fils, et son commandement exprès, ne rassuraient notre filiale hardiesse ? Nous ferons donc mémoire de Lui et de ce qui se passa la veille de sa mort ; et répétant sur son ordre ses paroles, nous réaliserons le mystère, ou plutôt vous le réaliserez, Seigneur, sur notre signe, celui de votre Fils, au son de sa voix, celle de votre Bien-Aimé. Ainsi nous commémorons à la fois la Cène et la Croix, *pridie quam pateretur* d'un côté, — *unde et memores* d'autre part, — mais dans deux sens différents. Souvenir de la Cène d'abord : cela veut dire que nous nous autori-

sons du précepte et de l'exemple du Seigneur, pour formuler notre demande, pour croire à sa réalisation, pour clôturer nos audaces par une transsubstantiation victorieuse, par une solution inespérée. Sans cette conclusion, notre sacrifice de pain et de vin aurait, comme les sacrifices juifs, abouti on ne sait où, dans le royaume des figures annonciatrices et vaines. Quant au souvenir de la Passion et de la Mort de N.-S. Jésus-Christ, de sa Résurrection du fond des enfers et de son Ascension, il signifie que, répétant ce geste symbolique du jeudi soir, nous avons la prétention d'y enfermer, sous des espèces sensibles et sacramentelles, toute la réalité du Sacrifice unique du Christ, tout ce grand cycle du Retour, qui se déroula du vendredi au dimanche, de la terre au ciel, et qui est le Mystère chrétien lui-même, le mystère du Christ.

Et pendant que le sacrifice de Jésus se substitue au nôtre par une transsubstantiation des éléments offerts, notre sacrifice, grâce à ses espèces conservées, sert de signe efficace, de symbole réalisateur au Sacrifice unique du Sauveur.

La messe, c'est cette rencontre, c'est cette causalité réciproque des deux sacrifices en un seul. Nous n'en traduirons jamais la valeur, tant que nous ne verrons pas d'un seul regard ces deux grands mouvements qui vont au-devant l'un de l'autre : ou plutôt, puisque aussi bien notre raison humaine ne nous permet pas de parcourir à la fois les deux directions, aussi longtemps que parlant de l'une, nous ne penserons pas à l'autre, et réciproquement. Quelle unité dans cette religion !

Il y a donc à la Messe, si l'on ose dire, deux sacrifices dont l'un sert de palimpeste sacramentel à l'autre pour le soutenir, pendant que le second, seul véritable pour finir, donne sa vraie valeur à la liturgie où il s'inscrit. Offrir un sacrifice, c'est consacrer et vouer à Dieu des dons que Celui-ci accepte de recevoir pour nous les renvoyer bénis et sanctifiés, s'il le juge à propos. Ce geste traditionnel, l'Eglise, instruite par le Christ, l'esquisse autant qu'il est en son pouvoir ; mais, grâce au Seigneur, elle le réussit magnifiquement. Car son pain et son vin, offerts et voués, sont à ce point reçus et sanctifiés que Dieu les change au corps et au sang de la victime du Sacrifice unique, celui du Calvaire. Et à ce moment divin, où l'Eglise voit son œuvre aboutir, le Sacrifice du Sauveur, ainsi qu'il a été dit au premier chapitre, est substitué à celui de l'Eglise pour ne plus faire qu'un avec lui.

Cette opinion de Suarez, que les manuels nous gardent pour la critiquer et la combattre, n'est donc pas complètement fausse, qui voit dans l'offrande et l'immolation du pain et du vin l'essence du Sacrifice de la Messe. Cette théologie qui paraît bizarre, détachée du reste de la doctrine et de la tradition, ne serait-elle pas encore l'un des panneaux du polyptyque démembré, l'un des plus modestes, l'un des plus difficiles à lire et à comprendre à l'état séparé, mais qui reprend sa valeur lorsqu'il est remis à sa place, et qu'il contribue alors à la perfection de l'ensemble?

C'est une simple prédelle, peut-être, ou plutôt la face extérieure du rétable. Les Allemands, pendant le séjour des volets de l'Agneau à Berlin, étaient parvenus à les scier dans le sens de l'épaisseur pour en exposer à part l'envers et l'endroit : chef-d'œuvre de technique chirurgicale, ou crime de lèse-majesté artistique, comme l'on voudra. La raison humaine commet tous les jours des opérations semblables, et jusqu'en théologie. Suarez a soin d'ajouter d'ailleurs que, s'il y a sacrifice dans cet abandon du pain, c'est parce que nous le cédons précisément pour qu'il soit changé au corps du Christ[1]. C'est le terme du mouvement qui fait la valeur de son début. Sans la transsubstantiation, il est trop certain que notre offrande du pain et du vin n'aurait plus, sous la Loi nouvelle, aucune signification ni aucun prix.

C'est un charme en tout cas de constater que les prières de la messe, de l'offertoire au Pater, peuvent être interprétées dans les deux sens, et que notre âme religieuse peut les lire, soit en visant mentalement le sacrifice actuel de l'Eglise, soit en se portant sur le Sacrifice du Christ au Calvaire ; et, dans les deux cas, la pensée s'appuie à un texte résistant. Il y a dans ces pièces antiques et vénérables, antérieures à toute codification scolastique, à toute controverse protestante, une réussite littéraire qui, en tant que composition à double lecture, rappelle les plus belles pages de Saint-Jean, où l'humanité et la divinité du Christ s'inscrivent dans les mêmes versets. Ici, dans les mêmes oraisons, notre offrande et celle

1. Dans le ciel un peu pâle et monotone de Suarez, aux vastes et molles étendues, des éclairs brillent parfois qui secouent l'attention : en voici un, semble-t-il, pour notre sujet : « Fatemur non solum Christum esse rem oblatam, sed aliquo etiam modo panem et vinum. Neque inde fit esse duo sacrificia, quia illae duae res concurrunt, ut termini a quo et ad quem ejusdem sacrificationis, quia panis convertitur in corpus Christi, per cujus praesentiam species sanctificantur ». *Trat. de Missae Sacrificio, disp.* 75, *sect. I, n°* 12.

du Christ se rejoignent pour ne faire qu'une ; et cependant, ces pièces ne seraient pas ce qu'elles sont, et certaines de leurs formules seraient même inintelligibles et inacceptables, si l'on ne se rappelait qu'il y a d'une part une Eglise offrant son pain et son vin pour s'offrir elle-même, et d'autre part, une Eucharistie et une Passion du Christ qui ont mis fin à tout autre sacrifice. Aussi bien, dire : *d'une part* et *d'autre part*, c'est être déjà infidèle au dogme qu'on veut soutenir : la vérité, c'est que le sacrifice du Christ est devenu le nôtre. En tant qu'il est du Christ, il est *pur, saint, immaculé, sans tache ;* il remplit tous ceux qui le reçoivent *de la bénédiction céleste et de toute grâce ;* c'est d'ailleurs une œuvre achevée depuis longtemps, et qui *rend gloire au Père par le Fils éternellement dans l'unité du Saint-Esprit.* En tant qu'il est le nôtre, il a besoin *d'être reçu, ratifié, d'être rendu raisonnable et acceptable ;* il est comparable et peut-être inférieur aux holocaustes du *juste Abel,* du *patriarche Abraham* et du *prêtre Melchisédech ;* c'est un travail à réussir, pour lequel il faut prier et supplier toujours, car sinon sur l'autel, où la transsubstantiation aura lieu nécessairement, au moins dans nos âmes, rebelles peut-être et impures, ce sacrifice est toujours aléatoire et insuffisant.

Qu'on veuille bien lire, dans cette explication progressive et toute en mouvement, les textes de nos offertoires et de nos anaphores, et alors le problème de l'épiclèse au Saint-Esprit, au lieu de projeter sur la fin du Canon une obscurité inattendue, devient presque une lumière ajoutée aux précédentes. C'est moins du Corps et du Sang du Christ qu'il est question en cette invocation célèbre, que de nous-mêmes et de nos besoins ; c'est nous qui avons besoin de la transsubstantiation et qui devons en profiter avec l'aide toute-puissante de l'Esprit sanctificateur. Voilà pourquoi jusqu'à la fin et jusque dans nos Postcommunions, nous demanderons à Dieu que le sacrifice du Christ soit vraiment le nôtre, que le pain et le vin soient *pour nous* le corps et le sang du Sauveur.

C'est ce passage d'un sacrifice à un autre, ou plus exactement cette transposition magnifique, en cours de route, d'un geste infime et ingénu, qui assure à la Messe chrétienne sa valeur scénique incomparable.

Nous ne parlons pas seulement de la noblesse de la vision qu'elle offre aux regards. Il est certain que, comme spectacle d'art, la messe est un pur chef-d'œuvre de beauté sereine. La couleur, les

sons, les mouvements, toutes les ressources esthétiques du corps humain en ses élévations mystiques dans un cadre et sous des vêtements d'un archaïsme superbe et stylisé, se sont réunis et accordés autour de cet autel à peine éclairé de quelques cierges, pour réussir l'une des merveilles de l'histoire des rites et des religions. Mais derrière ce décor, un drame se cache dont il faut retrouver ici le jeu et le ressort : non pas le drame éternel et qu'on ne voit pas, la Passion du Christ qui recommence et son sacrifice céleste qui nous sont ici communiqués. Comme cette tragédie de la Rédemption du monde ne nous est donnée ici qu'en symboles sacramentels, elle échappe à toute analyse visuelle. Il n'est question en ce moment que du mouvement rituel, de la divine intrigue qui se noue et se dénoue au cours du spectacle, et qui est l'âme cachée de la cérémonie, le secret de son inquiétude, son explication intérieure. Ce mystère du pain changé au corps du Christ, est l'occasion, dans le secret des âmes traduit au dehors par des gestes visibles, d'une suite de démarches, de prières, d'efforts, de succès et de joies, que les rubriques, les textes et les symboles vont nous raconter et nous mimer religieusement.

Voyez ce prêtre qui, au bas des degrés, se dispose seul d'abord, dans la confession et l'humilité, au grand œuvre dont il a pris l'initiative ; puis qui monte à l'autel préparer à leur tour les fidèles par des oraisons, des chants et des lectures. Il s'attarde en ces introductions, comme s'il hésitait encore devant sa propre audace. Puis il commence de s'occuper des oblats et d'esquisser un geste d'offertoire, gros d'ambitions sacrées et lesté de filiales hardiesses. Il rencontre son Dieu tête-à-tête une première fois et comme à titre d'essai. Puis il sanctifie l'autel lui-même d'un encens pur et agréable, et renouvelle au peuple ses instances de prières.

Enfin il se décide à agir. Et de cette cérémonie qui traîne un peu, et dont il a partagé jusqu'à présent la direction avec le diacre et le sous-diacre, il prend alors, et seul cette fois, la responsabilité. L'heure des tâtonnements a presque trop duré. Mais elle nous a donné l'impression d'une large avenue aux pentes douces, ouvrant sur un mystère prochain des perspectives nettes et indicatrices. Elle a, par devant, allongé la splendeur de la montée vers Dieu, et, en disposant devant le temple ce large escalier, accru la dignité de l'œuvre et le recul du regard. Le prêtre peut maintenant élever la voix et entonner la préface, pour interpeller Dieu

le Père, dans un chant d'une suprême assurance et d'un respect magnifique. Remercier pour obtenir ; louer, glorifier pour recevoir ; prendre à témoin le Bien-Aimé et s'autoriser de son nom, quelle attitude vraiment humaine et religieuse ! C'est celle de l'Eglise en ce moment ; c'est la ligne même de l'Eucharistie dont le nom veut dire d'abord : Action de Grâces. Mais, si cette démarche est une prière, elle est aussi une œuvre. C'est un travail à réussir. L'offertoire nous avait laissés en pleine action : un sacrifice de pain et de vin était commencé, qui, comme tel, ne pouvait aboutir. Le second acte, à la préface, reprend le projet à l'endroit où nous l'avions laissé ; il le pousse dans une direction jusqu'alors pressentie, mais à peine ébauchée. Il le poursuit dans le sens d'une transformation splendide des données du problème, où celui-ci sera résolu et supprimé sans abdiquer sa logique interne. Le pain et le vin deviendront ce qu'ils n'étaient pas, mais notre sacrifice continuera sous les mêmes symboles de nos mêmes volontés d'adoration. Nous sommes donc au nœud. La liturgie en donne l'impression. Les chants vont se taire. Les ministres s'abîment, se cachent ou s'inclinent. Le peuple se recueille. Le prêtre lui-même parle bas, mais net. Et dans ce silence à peine souligné par un frémissement de sonnette enfantine, le mystère s'opère que nous attendions, nous baignant à la fois dans une impression de Sinaï et de Cénacle : Hoc est corpus meum. Nous sommes au Ciel, au pied du trône, et sur la terre aussi, au pied de la Croix.

Quand nous nous relevons de cet effort, la reprise du mouvement liturgique dessine une descente de la montagne, dans la sérénité joyeuse des faveurs obtenues et des entreprises réussies ; car la conversion de nos oblats est à la fois le symbole et le principe de notre purification personnelle, résultat du contact divin et du face à face avec le feu transsubstantiateur. Les formes plus anciennes du rit prolongeaient d'ailleurs plus longtemps encore la sensation de l'attente, et laissaient suspendues les supplications jusqu'à la fin du Canon. La petite élévation qui précède le Pater, simple repli de terrain à l'extrémité d'une longue avenue, chapelle absidale au chevet d'une cathédrale, marquait l'achèvement triomphal des épiclèses. Le Moyen Age a préféré construire au centre même du mystère, pour le mieux marquer, les deux flèches élancées de la double élévation ; et la liturgie latine a reporté avant la consécration un certain nombre de prières, qui,

primitivement, continuaient après coup de retenir l'attention sur l'acte central du sacrifice. La perspective a été un peu modifiée, comme au Vatican lorsque la coupole de Michel-Ange, le fronton de Maderna et la colonnade du Bernin ont remplacé la vieille basilique constantinienne, dont les archéologues pleurent toujours la destruction. Mais on ne peut empêcher ni l'Eglise, ni l'art, ni la liturgie, de vivre et de se mouvoir ; et pourvu que la confession de Saint Pierre soit toujours en place, les traditions sont sauves et les formes antiques respectées.

A la messe d'ailleurs, les modifications ont été beaucoup moins graves, et la ligne générale a été conservée, qui nous garde le thème primitif de l'Eucharistie, et nous livre successivement l'Anaphore, le *Sanctus*, le Canon, l'Anamnèse, l'Epiclèse, toute cette Action enfin dont le nom même est un programme de divin travail à terminer.

Car l'œuvre n'est point achevée. Pour la troisième fois, le drame recommence, l'intrigue divine n'étant point encore dénouée. Cette victime sainte, qui est désormais la nôtre, et que Dieu vient d'agréer à nouveau en nous la donnant, c'est à nous, moyennant la grâce, d'en profiter pour la nourriture spirituelle de nos âmes. Un sacrifice normal finit par un banquet sacré. C'est la communion qu'il faut maintenant réussir. Et la liturgie qui s'apaisait, rebondit en prières et en gestes de nouvelles préparations. A l'autel, le diacre et le sous-diacre, pour ce service du repas fraternel, reprennent leur collaboration avec le prêtre. Et la communauté à son tour s'agite avec respect. On a répondu au *Pater* comme à un chant de famille et de patrie. On s'est humilié, on s'est embrassé, on s'est purifié. Le prêtre a fractionné les oblats qui sont désormais des hosties. Et Israël à son tour, après Moïse, monte au Sinaï : Sinaï chrétien, qui est celui de la Sagesse mettant sa table, disposant la nappe, invitant ses amis à manger et à boire, car tout est prêt pour le festin du royaume.

Quand tous, ayant battu leur poitrine au geste du Centurion, ont été rassasiés de la manne nouvelle, — la liturgie calmant ses ardeurs, se repose en de fortes prières de clôture ; et ce grand mouvement, qui a mis en branle la terre et le ciel, encadré les exigences hardies et suppliantes de l'Eglise et provoqué les réponses divines, s'éteint dans un grand geste de bénédiction et d'au revoir : *Ite, Missa est.*

Oui, c'est fini, c'est magnifiquement achevé, comme le plus beau

des drames antiques, lorsque l'art, la musique, la liturgie, la religion et le théâtre lui-même, unis pour capter l'homme tout entier, étaient d'accord aussi pour le diviniser. C'est le christianisme qui nous garde au fond de l'âme les forces les plus primitives et les plus éternelles.

(*Lille*) EUGÈNE MASURE.

Sur la valeur philosophique des lois expérimentales

Le libre développement des sciences physiques peut-il heurter ou atténuer le sentiment religieux ? La réponse n'est pas immédiate ; elle exige une discussion préalable de la valeur philosophique des lois expérimentales. Si l'on regarde vers le passé, on pourrait citer bien des hommes qui ont conservé la foi religieuse au cours d'une longue existence entièrement consacrée à la recherche scientifique ; mais d'autres ont conclu en toute sincérité à l'absurdité de la foi religieuse et à la vanité de la prière. Les hommes qui opposèrent ainsi la science à la religion parlèrent haut, il y a une cinquantaine d'années, et leur matérialisme passe encore dans certains milieux comme définitivement acquis. Le mal est profond, difficile à combattre. Ils ont donné comme vrais des faits discutables, énoncé des lois provisoires en leur attribuant un sens métaphysique absolu ; ils ont bâti là-dessus des systèmes philosophiques et leur science se transforma en une telle caricature qu'un homme de lettres, intelligent mais non averti, Brunetière, a pu croire à la faillite de la science.

Le type le plus parfait des matérialistes de la fin du siècle dernier, qu'enivrèrent les *premiers* succès des méthodes expérimentales, qui tombèrent à genoux devant les *premiers* énoncés des lois physiques et les prirent pour des dogmes religieux, qui crurent trouver dans l'étude des phénomènes l'explication définitive des mystères de la nature, c'est Ernest Haekel, professeur de zoologie à l'Université d'Iéna, auteur d'intéressants travaux sur les éponges. Ses idées philosophiques eurent un immense retentissement ; bien des gens y trouvèrent des motifs d'irréligion, et le traité de philosophie moniste intitulé « Les Enigmes de la Nature », dans lequel il les exposa,

est aujourd'hui classique. C'est là que je trouverai la thèse à combattre et les erreurs à réfuter.

La science expérimentale peut être envisagée sous deux aspects : la recherche désintéressée et les applications pratiques. On pense bien qu'il ne s'agit pas ici des applications industrielles de la science. On aurait trop beau jeu à montrer le néant des progrès matériels au point de vue moral. Les gens pratiques réclament du savant le moyen de gagner de l'argent. A quoi bon, leur répond Henri Poincaré, accumuler tant de richesses, si, pour avoir le temps de l'acquérir, il faut négliger ce qui rend les âmes capables d'en jouir,

« et propter vitam vivendi perdere causas, »

et, pour vivre, oublier le but de la vie. La science a procuré quelques avantages matériels à certaines classes sociales, mais les pauvres gens en profitent assez peu. Quelle dure existence mènent, dans la banlieue des grandes villes industrielles, certains ouvriers des industries modernes ! Leur misère physique et morale atteint peut-être celle des serfs au moyen âge. Il semble d'autre part que, dans la société actuelle, les familles nombreuses soient condamnées à disparaître et que les peuples les plus civilisés soient frappés de stérilité. Si la science modifie les conditions matérielles, cette évolution ne transforme pas le cœur humain. Les découvertes de la science ne peuvent pas nous donner ce qu'apporta, aux premiers siècles de notre ère, le merveilleux développement du christianisme : une raison de vivre. Et c'est en ce sens que le janséniste Nicole a pu dire, en parlant des connaissances scientifiques : « Il vaut mieux ignorer ces choses que d'ignorer qu'elles sont vaines. »

Les applications de la science n'intéressent d'ailleurs pas directement le savant. Une science construite en vue des applications devient stérile ; elle isole de l'ensemble le fait dont on attend un résultat immédiat ; elle méconnaît l'enchaînement des phénomènes ; elle n'a aucune valeur éducative et ne peut guère aboutir à de nouvelles découvertes. Or la découverte des lois expérimentales, c'est le but suprême de nos efforts.

Une loi expérimentale est une relation numérique qui traduit plus ou moins fidèlement les rapports que nous apercevons entre certains phénomènes. L'expérience nous révèle une vérité objective et nous cherchons à l'exprimer. L'homme de laboratoire est un ar-

tiste qui interprète l'harmonie de la nature ; comme l'architecte ou le musicien, il met dans son œuvre une grande part de lui-même, mais on devine, derrière les mots et les symboles, la vérité objective plus ou moins exactement exprimée. Le reflet de l'harmonie naturelle illumine l'œuvre scientifique, lui donne un sens et de la beauté ; nous sentons passer un souffle divin et le sentiment religieux s'éveille ; voilà qui fixe le prix à attacher aux pénibles progrès des sciences expérimentales.

On conviendra que l'explorateur de ce beau domaine a des droits stricts : il doit faire table rase, se débarrasser, à la porte du laboratoire, des idées préconçues, et décider de n'admettre comme vrai en science que le fait expérimental. « La science, a dit Pasteur dans un discours célèbre, ne doit pas s'inquiéter en quoi que ce soit des conséquences philosophiques de ses travaux. Si, par le développement de mes études expérimentales, j'arrivais à démontrer que la matière peut s'organiser elle-même en une cellule ou un être vivant, je viendrais le proclamer dans cette enceinte (l'Académie de Médecine). C'est avec la même fierté que je vous dis : la doctrine des générations spontanées est une chimère, et j'ajoute avec la même indépendance : tant pis pour ceux dont les idées philosophiques ou politiques sont gênées par mes études. » Telle est la position d'un savant chrétien. La différence est grande entre cette tolérance et les mots haineux d'Haekel qui parle de la lutte difficile que la science moderne doit mener contre la superstition régnante des églises chrétiennes. Haekel reproche à Rome d'avoir en 1870 prononcé l'anathème contre celui qui prétend que les sciences humaines doivent être traitées assez libéralement pour qu'on puisse considérer leurs propositions comme fondées, même si elles s'opposent aux vérités révélées. Nous pouvons répondre à ce reproche que le véritable savant n'a pas à craindre l'anathème parce que ses recherches ne lui apprendront jamais rien sur la nature ni l'origine des choses. Une métaphysique ne se construit pas au laboratoire, et si Haekel avait correctement interprété ses expériences et parfaitement compris la portée des lois naturelles, il n'aurait jamais bâti là-dessus de système philosophique.

Sans doute les tribunaux ecclésiastiques ont-ils autrefois poursuivi des savants et condamné des doctrines scientifiques, mais il faut tenir compte de l'époque : la science débutait, les observations, incomplètes, étaient parfois mal interprétées ; la vérité expérimentale se distinguait mal des croyances philosophiques ; les libertins tirè-

rent parti de ces découvertes pour attaquer la foi religieuse, et l'Eglise se défendit avec les armes de ce temps-là. On ne trouve pas plus d'absurdité dans le jugement qui condamna Galilée que dans les affirmations d'Haekel, et si nous rapprochons Haekel des juges de Galilée, c'est pour accorder à ces juges les circonstances atténuantes, parce qu'ils vécurent deux siècles plus tôt, à une époque où naissaient à peine les sciences d'observation. L'Eglise ne fait pas de physique ; Malebranche le déclarait déjà en 1674 : « Il y a des gens, écrit-il dans la « Recherche de la Vérité », qui croient, mais d'une foi constante et opiniâtre, que la Terre est immobile au centre du monde... et une infinité de semblables opinions *fausses ou incertaines* parce qu'ils se sont imaginés que ce serait aller contre la foi que de le nier. Ils sont effrayés par les expressions de l'Ecriture Sainte, mais l'Ecriture Sainte parle pour se faire entendre, sans dessein de nous instruire de la physique. »

Si Pasteur nie la génération spontanée, c'est *uniquement* parce que ses expériences lui en démontrent l'impossibilité ; ses adversaires matérialistes nient l'évidence parce que l'évidence les gêne. « Vous dites, écrit Pasteur, que dans l'état actuel de la science, il est plus sage de ne pas avoir d'opinion. Eh bien ! j'en ai une, moi, et non de sentiment mais de raison, parce que j'ai acquis le droit de l'avoir par dix années de travaux assidus, et il serait sage à tout esprit impartial de la partager. Ma conviction, c'est que, *dans l'état actuel de la science*, la génération spontanée est une chimère, et il vous serait impossible de me contredire, car mes expériences sont toutes debout, et toutes prouvent que la génération spontanée est une chimère. »

Telle est la grande liberté que réclame le savant. Il faut la lui accorder de bon cœur : sans elle, pas de travail utile. Mais la foi religieuse n'a rien à redouter ; elle est plus solide, au fond de la conscience humaine, que tous les systèmes que peuvent imaginer, en interprétant les lois expérimentales, philosophes et vulgarisateurs. Les théories se fanent à peine écloses, et seuls demeurent réels, sans s'opposer l'un à l'autre, d'un côté le fait d'expérience, de l'autre les aspirations de l'âme.

En fait, Haekel est un apôtre. Créateur d'un système du monde dont il veut substituer les minutieux détails aux grandes lignes et aux touches larges de la Genèse, il prêche une religion nouvelle, avec des dogmes immuables. Malheureusement, ces dogmes ne sont

pas révélés (Haekel ne va tout de même pas jusqu'à se dire inspiré du Dieu dont il nie l'existence) : bâtis arbitrairement sur quelques faits d'expérience, ils sont à la merci d'expériences nouvelles ; ce n'est qu'un château de cartes.

La technique expérimentale se développe et se perfectionne tous les jours ; la précision des résultats augmente ; les valeurs numériques changent : avec elles se modifie sans cesse l'énoncé de nos lois puisque toutes nos lois expriment des relations entre ces nombres. En même temps, les hypothèses succèdent aux hypothèses ; les théories évoluent et disparaissent. Le chercheur ne voit en elles qu'un guide plus ou moins sûr et les abandonne au bout de l'étape. Comment dans ce progrès ininterrompu fixer une vérité définitive ? Cette prétention des pseudo-savants de la fin du siècle dernier nous paraît enfantine aujourd'hui. Il y a longtemps que personne ne songe plus à demander à la science expérimentale de bâtir le monde de toutes pièces sur quelques hypothèses provisoires, et de toutes les constructions où se complaisait naïvement Haekel il ne reste plus aujourd'hui que des ruines. L'esprit critique s'est développé... pour le plus grand bien des idées religieuses.

Des « éclaircissements sur le dogmatisme et le scepticisme scientifiques » ont été apportés tout récemment par André Metz. Ils projettent une vive lumière sur le point de vue d'Emile Meyerson et de tous les hommes de laboratoire. « Il advient, écrit A. Metz, que les doctrines scientifiques pour lesquelles on demande au profane, à défaut de compréhension, une foi presque absolue, sont à leur tour considérées par les savants comme périmées. A partir de ce moment-là, elles sont cataloguées au nombre des « erreurs », sur lesquelles il est interdit de revenir, et les périodes où elles ont été en vogue sont considérées comme des « époques ténébreuses ». Et les savants demandent alors, en faveur des nouvelles conceptions, la même foi qui était requise auparavant pour les doctrines désormais rejetées. Or les volte-face de ce genre ont été nombreuses, et on comprend que les historiens et les philosophes aient été, de ce fait, conduits au scepticisme au sujet de théories scientifiques en général. » Cette évolution des théories scientifiques est réelle, mais je dois faire remarquer à l'auteur de ces lignes qu'elle a été signalée par les savants eux-mêmes, et que c'est Henri Poincaré qui le premier, semble-t-il, a mis en garde les profanes, je veux dire les historiens et les philosophes. L'homme ne sait qu'autant qu'il agit,

disait saint François d'Assise. Qui connaîtrait mieux que le chercheur lui-même la valeur et la portée des lois qu'il découvre ? On se rappelle le mal qu'ont eu les mathématiciens et les hommes de laboratoire, il y a quelques années, au moment où Einstein publiait ses belles théories sur la relativité, à retenir et à maintenir sur la route les vulgarisateurs emballés.

Mais la juste conclusion d'André Metz est à citer presque tout entière : « En réalité, *les systèmes sont vrais dans ce qu'ils nient et faux dans ce qu'ils affirment.* On peut ajouter que, lors d'une révolution scientifique, la théorie proposée est généralement beaucoup plus près de la vérité que l'ancienne et que, en gros, une bonne partie de ce qu'affirme la nouvelle hypothèse, *du moins la plus grande partie de l'écart avec les anciennes*, est conservé par les révolutions suivantes... Chaque théorie est considérée comme donnant une image approximative de la réalité, très supérieure aux précédentes, mais nettement inférieure aux suivantes. » Malheureusement, l'auteur ajoute : « Une seule chose est absolument certaine : c'est que l'ancienne théorie est réfutée et irrémédiablement périmée. » Cette affirmation va trop loin : on sait que la théorie de l'émission de la lumière, qu'avait bâtie Newton, fut remplacée par celle des ondulations de Huyghens, Young et Fresnel ; on la croyait définitivement enterrée. Or voici que ressuscitent les *corpuscules lumineux* de Newton, sous forme de *quanta de lumière* émis par la source. Il est vrai que l'expérience à la suite de laquelle on rejeta la théorie de Newton (mesure de la vitesse de la lumière dans l'air et dans l'eau par Foucault) conserve sa valeur, et si l'on revient à une théorie de l'émission, il faudra bien y trouver l'explication du fait d'expérience qu'on n'avait pas cru pouvoir expliquer par la théorie primitive.

Il faut au savant l'enthousiasme de l'artiste, une foi quasi religieuse dans l'harmonie de la nature, et d'autre part un prudent scepticisme. On n'imagine guère un homme doué de vertus si contradictoires. D'où les tâtonnements et les erreurs qu'il faut pardonner à celui qui consacre sa vie à la science, et qu'il doit pardonner lui-même à tous les hommes de bonne volonté.

Pour préciser par des exemples la valeur exacte de ce qu'on appelle les « principes de la science », je rappellerai les trois lois fondamentales de la conservation de la masse, de la conservation de l'énergie et de l'accroissement de l'entropie. Elles datent déjà de

loin. La première, de 1789 : nous la devons à Lavoisier. De nombreux physiciens, parmi lesquels Robert Meyer et Joule, précisèrent et généralisèrent peu à peu la deuxième. La troisième enfin résulte de l'œuvre de Sadi Carnot et de Clausius. Chose remarquable : jusqu'à ces trente dernières années, chaque fois que les progrès de la technique permettaient d'accroître la précision des mesures, ces trois lois se trouvaient toujours aussi rigoureusement vérifiées, et certains s'habituèrent à voir en elles une forme de l'absolu.

Or une loi (il faut insister sur cette définition) n'est pas autre chose qu'une relation entre les valeurs numériques de plusieurs grandeurs d'espèces différentes. Par exemple la loi de Mariotte exprime une relation entre le nombre qui mesure le volume occupé par une certaine masse gazeuse à une certaine température et le nombre qui mesure la pression du gaz. Cette relation peut être exacte si on limite les valeurs numériques à deux chiffres décimaux, et ne plus l'être si l'on tient compte des chiffres suivants. Chaque fois que l'expérience nous donne une décimale supplémentaire, nous devons soumettre la loi à une nouvelle vérification, et généralement il arrive un moment où la relation algébrique primitive devient insuffisante. On a dépassé la limite d'exactitude de la loi admise jusque-là. Il faut trouver une formule plus exacte. C'est là le travail du laboratoire ; le physicien ne tient donc jamais une loi pour vraie au sens du philosophe.

Mais il faut reconnaître que les trois lois énumérées plus haut (sur la masse, l'énergie et l'entropie) expriment avec une très grande exactitude presque tous les phénomènes étudiés soit au laboratoire, soit à la surface de la Terre, soit dans le monde stellaire. Ces lois générales, souvent contrôlées, d'autant plus souvent contrôlées qu'elles sont plus générales, avec des vérifications variées, parfois inattendues, ont fini par ne plus laisser de place au doute dans les esprits superficiels. Haekel leur découvrit un sens profond, métaphysique, sur lequel d'ailleurs je ne saurais insister parce que je ne le comprends pas. Et c'est en donnant à ces lois un sens absolu que les philosophes matérialistes ont pu les opposer aux croyances religieuses. Au contraire, le physicien connaît le degré d'approximation des lois qu'il découvre, et il en tient compte. Lorsqu'elles paraissent représenter avec une grande exactitude les faits observés, il les pose à la base des théories qui le guideront dans ses recherches ultérieures. Le nom de principes qu'il donne aux lois les plus

générales ne doit pas faire illusion : le jour où le physicien aura reconnu les limites de leur exactitude, il ne se sentira pas gêné pour les mettre de côté et, sans elles, pousser plus loin. Ce jour est d'ailleurs venu pour les trois principes fondamentaux qui nous servent d'exemples ; nous savons qu'ils ne sont pas rigoureusement exacts, mais nous savons qu'ils le sont assez pour les calculs des ingénieurs, des chimistes et presque toujours aussi pour les calculs des physiciens. Cela suffit pour que nous les conservions en bonne place parmi nos outils de laboratoire, et c'est là leur valeur réelle.

Considérons maintenant le point de vue d'Haekel. Lavoisier avait vérifié avec la balance que, dans toutes les réactions chimiques qu'il avait pu étudier, la masse du corps formé ou détruit est égale à celle de ses constituants. En unissant un gramme d'hydrogène à huit grammes d'oxygène, on obtient neuf grammes d'eau. Haekel aussitôt d'enfler la voix : « Nous savons maintenant que partout, dans les espaces les plus lointains, cette loi a la même valeur *absolue* que dans notre système planétaire, qu'elle vaut dans le plus petit coin de notre Terre comme dans la plus petite cellule de notre corps. Nous avons le droit (et nous sommes légitimement forcés) d'admettre cette importante hypothèse que la conservation de la matière et de l'énergie a existé *de tout temps* aussi *universellement ;* qu'elle régit tout, aujourd'hui, sans exception. De toute éternité, l'Univers a été et restera soumis à la loi de substance. » Absolu ! De tout temps ! Universellement ! Ces grands mots, cette généralisation à l'infini de quelques expériences de laboratoire, de quelques observations astronomiques choquent nos idées actuelles ; une série de crises a depuis cinquante ans ébranlé ou détruit les théories de la physique qui paraissaient le mieux établies, et nous a rendus très prudents. Ce qui pour Haekel était jugement raisonnable nous paraît une absurdité. Quelle leçon pour les rationalistes qui attribuent à leurs conclusions le même degré de certitude qu'aux syllogismes d'où ils les tirent, oubliant l'infirmité des prémisses!

Sans doute nous avons pesé les planètes et les étoiles ; nous avons déterminé la densité des comètes, mesuré dans les nébuleuses la masse atomique d'éléments inconnus dans le système solaire. Mais ce ne sont là que des pesées ; plus parfaites sans doute que celles de l'épicier du coin, elles sont cependant soumises à des erreurs accidentelles qui en limitent la précision. Nos observations ne datent pas de loin. Comment admettre qu'elles nous donnent l'histoire

complète de l'Univers entier ? Lorsque le mathématicien veut connaître une trajectoire, il ne lui suffit pas d'en étudier un point.

En fait, les derniers progrès de la physique nous ont déjà montré les limites de la loi de Lavoisier. Nous savons expérimentalement que la masse ne se conserve pas. Il y a perte de masse dans la transformation des corps radioactifs, perte de masse chaque fois qu'un corps émet lumière ou chaleur, c'est-à-dire dans toutes les réactions chimiques, et l'on arrive à la loi suivante, en contradiction avec celle de Lavoisier : tous les corps rayonnent dans l'espace, et, par suite de ce rayonnement, leur masse diminue sans cesse.

Nous voilà loin du grand principe métaphysique d'Haekel ; il n'avait donc aucune valeur et l'expérience le met par terre. Mais la loi expérimentale de Lavoisier n'est pas atteinte : dans toutes nos mesures courantes, comme il n'est pas d'usage de chercher la quinzième décimale, et que d'ailleurs nos balances ordinaires ne nous le donneraient pas, la loi de Lavoisier reste vraie. Le physicien peut donc tenir pour vrai deux énoncés contradictoires ; cela dépend du degré de précision qui l'intéresse dans ses mesures ; mais il sait toujours ce qu'il veut dire. Le vulgarisateur n'en sait rien. Dans l'enseignement élémentaire des écoles normales et des lycées, le maître ne peut donner que les grandes lignes de la science ; les manuels scolaires doivent mettre en évidence les faits les plus importants, ceux que découvre l'expérience vulgaire ; la loi de Lavoisier est un de ces faits ; au contraire, la perte de masse par rayonnement ne présente aucun intérêt pour de jeunes élèves ; c'est un effet si minime qu'il vaut mieux le passer sous silence. Mais si, pour simplifier l'exposé de la science, on n'envisage qu'un côté de la vérité, il serait malhonnête de prendre la science ainsi déformée comme base d'un système philosophique.

Passons à l'énergie. On a toujours constaté, aux erreurs d'expérience près, que toute perte d'énergie mécanique était invariablement liée à l'apparition d'une quantité de chaleur équivalente, et inversement qu'en fournissant de la chaleur à un moteur on pouvait créer du travail. Pour obtenir un énoncé plus simple et plus frappant, les physiciens décidèrent de considérer cette chaleur, qui apparaît ou disparaît, comme une nouvelle forme de l'énergie, de manière à pouvoir dire : « L'énergie d'un système isolé (sans préciser si elle est mécanique ou calorifique) reste constante. » Haekel traduit ainsi : « L'énergie du Cosmos est constante. » Ailleurs, il

écrit : « La somme des forces qui agit dans l'espace infini et produit tous les phénomènes est constante. » L'absurdité de ce dernier énoncé est évidente : force n'est pas synonyme d'énergie, et la force ne se conserve pas, même dans les changements les plus simples. Haekel le sait bien qu force et énergie expriment deux notions distinctes ; il l'indique plus loin ; « mais, ajoute-t-il, pour l'étude générale dont je dois me contenter ici, cette distinction subtile n'entre pas en ligne de compte. » Distinction subtile ! Mais si l'ingénieur confondait deux choses aussi différentes, il fausserait tous les résultats de ses calculs ; ses chaudières exploseraient et ses ponts crouleraient. Faut-il que le philosophe soit profondément convaincu de l'ignorance et de l'imbécilité du troupeau qui le suit ! Cosmos ! Infini ! Toujours le même verbiage, la généralisation absurde, l'emploi des mots à contre-sens. Nous avons revu tout cela, au cours de ces dernières années, lorsque les philosophes se mirent à l'explication des théories relativistes qui étaient alors à la mode

Arrivons enfin au principe d'entropie. Il est plus difficilement accessible au profane. La notion d'entropie est peut-être plus abstraite, en tout cas moins familière, que celle d'énergie. Le principe d'entropie fixe le rendement maximum d'une machine à vapeur ou d'un moteur à explosion ; il limite les espoirs chimériques des inventeurs. Son importance pratique est donc énorme. Sa valeur scientifique est exactement celle des deux principes précédents (masse et énergie). Cependant, Haekel le traite différemment parce qu'il gêne son système philosophique. L'énergie se conserve. C'est parfait, aux yeux d'Haekel : le monde est éternel ; la création et la fin du monde sont des mythes. Malheureusement l'entropie est une grandeur qui croît sans cesse, fait expérimental aussi solidement établi que la conservation de l'énergie, contre lequel ne peuvent rien les philosophes, et qui d'ailleurs ne prouve rien ni sur l'origine ni sur la fin du monde. Mais Haekel attribue à cette loi d'entropie une portée qu'elle n'a pas ; la loi mal interprétée le gêne, et aussitôt il la repousse.

« L'entropie du Cosmos, écrit Haekel, tend vers un maximum... D'après Clausius, l'énergie totale du Cosmos se compose de deux parties : l'une est encore convertible en travail tandis que l'autre au contraire ne l'est pas. Celle-ci est perdue sans retour pour la production ultérieure de travail. Cette perte d'énergie inemployée, que Clausius appelle entropie, croît continuellement aux dépens de l'au-

tre partie... Toute vie, tout mouvement organique auraient cessé lorsque serait atteint ce maximum d'entropie. Ce serait la vraie fin du monde. Si cette théorie de l'entropie était exacte, il faudrait qu'à cette fin du monde qu'on admet correspondît aussi un commencement... et (*ici l'âne laisse voir le bout de l'oreille*) comme le monde n'a pas commencé, qu'il ne finira pas, le second principe de la thermodynamique est faux. » C'est navrant. Nous avons trois lois expérimentales analogues : sur les deux premières, le philosophe bâtit un système du monde et il se croit autorisé par son système philosophique à rejeter la troisième de ces lois expérimentales.

A côté de ces erreurs, nous trouvons cependant une proposition raisonnable : « Les défenseurs de l'entropie, ajoute Haekel, la soutiennent à juste titre tant qu'ils n'ont en vue que des changements particuliers où, dans certaines conditions, la chaleur fixée ne peut plus être transformée en travail. C'est ainsi, par exemple, que dans la machine à vapeur, la chaleur ne peut être partiellement transformée en travail mécanique que lorsqu'elle passe de la chaudière plus chaude au condenseur plus froid, mais non inversement. Mais dans le grand Tout du Cosmos, les choses se passent bien autrement... » Nous le savons bien que le grand Tout du Cosmos (!) n'est pas une machine à vapeur, mais il ne se limite pas davantage au laboratoire de Lavoisier. Il nous paraît ridicule d'invoquer le grand Tout du Cosmos pour fixer les limites de la loi d'entropie. C'est à l'expérience seule que nous pouvons nous adresser. Et l'expérience a déjà répondu. On sait aujourd'hui que la loi de Clausius est une loi statistique qui a d'autant plus de chances d'être vérifiée qu'on étudie des systèmes plus compliqués. En fait, à moins de considérer des systèmes extrêmement simples, formés seulement d'un très petit nombre de molécules, on a extrêmement peu de chance de prendre la loi en défaut ; mais on peut concevoir des faits, pour ainsi dire miraculeux, qui seraient en contradiction avec elle. Que l'ingénieur ou le savant ne comptent pas sur ces miracles pour faire marcher leurs usines ou bâtir leurs hypothèses !

Ces trois exemples concrets montrent mieux qu'un essai de définition la valeur et la portée des lois expérimentales. Il faut éviter de tirer de ces lois des conclusions impossibles à vérifier et se rappeler qu'elles ne sont qu'approximatives. Il faut convenir enfin que leur énoncé exige une langue spéciale, plus précise et plus riche que la langue vulgaire, et qu'en les traduisant en langage vul-

gaire on les transforme en propositions vagues, sans aucune application pratique ni aucun sens philosophique. Malheureusement, l'influence des mots agit sur le savant lui-même : on a longtemps regardé la chaleur comme une substance parce qu'un substantif la désignait, et on l'a crue indestructible. Les progrès de la thermodynamique en furent retardés. Mais ces erreurs n'ont pas de conséquence grave pour le savant. Ses progrès peuvent se ralentir, mais il avance à coup sûr le long d'une route droite. Que deviennent les hypothèses ? Elles naissent, évoluent, disparaissent, mais pendant leur courte existence, elles ont guidé les recherches et suscité de nouvelles expériences. La science n'a jamais fait faillite, mais dès qu'un métaphysicien a tenté de s'emparer d'un résultat scientifique pour l'utiliser aux besoins de sa cause, ce résultat s'est évanoui et notre homme est resté les mains vides.

Lavoisier montre la conservation de la masse ; triomphe des matérialistes : le monde est éternel. Clausius énonce la loi d'entropie ; revanche de leurs adversaires : on entrevoit la fin du monde. Pascal note dans les Pensées : « Combien les lunettes ont-elles découvert d'astres qui n'étaient point pour nos philosophes d'auparavant ! On entreprenait méchamment l'Ecriture Sainte sur le grand nombre des étoiles en disant : il n'y en a que mille vingt-deux. Tandis qu'on lit dans la Genèse : « Ainsi qu'on ne saurait compter les étoiles de la mer ni les sables du rivage, ainsi je multiplierai la race de David, mon serviteur. » Or le catalogue de Ptolémée, d'après les observations d'Hipparque, comptait mille vingt-deux étoiles. Et c'était un bel argument contre les enseignements de la Bible. »

On ne peut pas attribuer aux énoncés des lois scientifiques une valeur définitive. Nous analysons les phénomènes : c'est nous condamner à ne pas tout connaître ; mais cette fenêtre ouverte sur le monde nous en révèle l'harmonie. Tel est à mon avis le seul point de contact entre les sciences expérimentales et la métaphysique. C'est peu, et c'est beaucoup.

Et maintenant, un conseil pratique : méfiez-vous des demi-savants. On les reconnaît à leur assurance et à leur manière de pérorer. J'aurais plaisir à les dépeindre, mais peut-être aurais-je l'air de faire méchamment des portraits, et je préfère laisser la parole à Montaigne et à Pascal qui connaissaient déjà ces sortes d'individus. On lit dans les Essais : « Il se peut dire avec apparence qu'il y a une

ignorance ABCdaire qui va devant la science ; une autre, doctorale, qui vient après la science... Les paysans simples sont honnêtes gens, et honnêtes gens, les philosophes, les natures fortes et claires, enrichies d'une large instruction de sciences utiles. Les métis, qui ont dédaigné le premier siège de l'ignorance des lettres et n'ont pu joindre le second sont dangereux, ineptes, importuns : ceux-ci troublent le monde. » Et maintenant voici Pascal dans toute son éloquence : « Les sciences ont deux extrémités qui se touchent : la première est la pure ignorance où se trouvent tous les hommes en naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent en cette même ignorance savante qui se connaît. Ceux d'entre eux qui sont sortis de l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre ont quelque teinture de cette science suffisante, et font les entendus. Ceux-là troublent le monde et jugent mal de tout. »

Septembre 1927.

JEAN CABANNES,
professeur de physique à la Faculté des sciences de Montpellier.

Catholiques et Catholicisme[1]

IV

Mise au point en éducation

Voici donc la situation :

Avec des doctrines magnifiques pour provoquer et pour orienter ce qu'il y a de juste dans les modifications réclamées par notre époque, en matière sociale, civique, internationale, nous avons acquis, aux dépens de la légitime popularité du catholicisme, une réputation de « réactionnaires », de gens inaptes à comprendre leur temps et à s'y mêler, beaucoup plus préoccupés d'asservir le moment présent aux formules du passé que de découvrir pour le moment présent et pour l'âge futur la formule capable de concilier la doctrine éternelle et ce qu'il y a de légitime dans les aspirations de l'époque.

Pratiquement, l'opinion des masses est la suivante : prenez un homme « bien pensant », il est presque à coup sûr un ennemi des revendications populaires ; à l'inverse, prenez un défenseur des revendications populaires, de la liberté des opprimés, neuf fois sur dix, ce sera un franc-maçon, un internationaliste, un anticlérical. Et avec leur simplisme, les masses concluent : allons du côté de ceux qui se déclarent « pour nous » ; donc, séparons-nous des « bien pensants ».

Nous avons essayé de montrer que cette opinion des masses, réserve faite des campagnes injustes et tendancieuses provenant de meneurs intéressés pour égarer volontairement l'imagination populaire, se trouvait malheureusement quelque peu accréditée, — et ce peu est déjà trop — par certaines erreurs de méthodes. Ne convient-il pas de profiter de l'expérience et d'avertir de l'écueil possible les jeunes générations?

Oui, assurément. Comment cela? En adaptant avec grand soin notre éducation aux exigences de notre époque sur les points signa-

1. Cf. R.A., août, sept., oct. 1927.

lés. Il ne s'agit pas, on l'entend bien, de substituer à la belle culture de jadis des méthodes d'un enseignement hybride, mais bien bien plutôt d'adapter, — ce à quoi elle se prête merveilleusement et ce que peut-être on n'a pas encore réalisé assez pleinement, — la culture ancienne à la formation très actuelle de l'homme d'aujourd'hui tel qu'il nous le faut s'il veut jouer son rôle attendu et normal dans notre société du vingtième siècle.

* * *

Il y a en chacun de nous l'homme de toujours et l'homme d'aujourd'hui. L'homme de toujours, les disciplines classiques sont admirablement aptes à le former ; elles ont fait leurs preuves. Personne de sérieux ne songe sérieusement à le nier ni même à le discuter.

Mais cet homme de toujours doit être éminemment un homme d'aujourd'hui, et voilà pourquoi l'éducation classique, sous peine de ne pas aller jusqu'au bout de sa tâche, doit avoir les yeux grands ouverts sur la vie contemporaine

Or, socialement, politiquement, nationalement, qu'est-ce qui attend le jeune homme à son entrée dans la vie réelle ?

Socialement, une organisation de la production qui ne ressemble en rien à ce que nous avions au 17e ou 18e siècle. Jadis, on ne connaissait guère que la petite industrie ; les devoirs du patron étaient ceux, un peu agrandis, du chef de famille. Le personnel était vraiment les *famuli*, les familiers. Ils faisaient partie de la maison. Le patron les connaissait tous par leur nom, vivait au milieu d'eux, souvent travaillait comme eux. Cela ne se voit plus que dans certains ateliers, de moins en moins nombreux.

Le XIXe siècle a vu se créer et s'épanouir la grande industrie avec tous ses avantages économiques, avec hélas ! tous ses immenses inconvénients sociaux, inconvénients auxquels peut-être on aurait pu parer à l'origine si l'on avait eu plus de sens créateur, plus d'intelligence chrétienne aussi de la dignité du travail humain. On a eu l'usine-caserne, ces immenses bâtisses bourdonnantes, en plein faubourg, où l'on travaille impersonnellement sous des chefs lointains, assez souvent anonymes, en tous cas trop absorbés pour se pencher comme il faudrait sur le travailleur et sentir palpiter son âme. On a eu le quartier ouvrier ou le « coron », trop souvent,

jusqu'en ces dernières années, suite morne de logis pareils et trop petits, groupant en des espaces restreints des populations considérables mises en appétit par l'ombre de culture reçue à l'école obligatoire, travaillés par une presse trop libre qui n'a même pas encore, pour la tenir sérieusement en échec, un journal catholique vraiment populaire.

C'est dans ce cadre et avec cet horizon pour fond de tableau que vont se situer toutes les professions : commerce, médecine, banque et le reste.....

Dans quelle mesure le jeune homme sortant des collèges ou de l'Université se trouve-t-il prêt, je ne dis pas à tirer son épingle du jeu et à faire fortune au milieu de ces contingences qui l'attendent, mais prêt à servir de levain dans cette masse, à comprendre qu'à circonstances nouvelles, formules nouvelles, que la sagesse n'est point de s'inscrire en faux contre la réalité, mais à pénétrer la réalité pour la guider, la vivifier, sympathiquement l'orienter.

Comme préparation du jeune homme à la vie sociale en perspective, qu'y a-t-il ? Ne donne-t-on pas exactement ou peu s'en faut juste ce que l'on donnait voilà deux cents ans aux élèves de Louis-le-Grand ou au collège de La Flèche, et qui était sans doute adapté aux besoins d'alors mais ne répond plus aux besoins de maintenant. Supprimer la composition de vers latins est peut-être une manière de sacrilège et nous ne disons pas qu'il faut s'y décider, mais préparer le jeune homme d'aujourd'hui, comme si, à l'instar de jadis, une fois entré dans la vie, c'était la vie sociale de jadis qui l'attendait, n'y a-t-il pas là faute autrement lourde ?

Au point de vue *civique*, autrefois le programme était net. Chaque individu, dans la nation est un sujet du grand Roi ; quelques-uns en très petit nombre devenaient, par le choix du monarque ou la situation de famille, des chefs ; aux autres, il était demandé peu ou prou de participer aux affaires publiques. Le collège pouvait se contenter de former de bons et loyaux sujets.

Actuellement la situation est différente : chaque élève entrant dans la vie est un « souverain » au petit pied, une des pièces entre beaucoup de cette immense machine qu'est notre bâtisse constitutionnelle, un élément de ce « nombre » qui tient en mains les destinées du pays ; pièce qui se devrait d'être une pièce maîtresse ; élément qui se devrait, s'il comprenait bien son rôle, de tenir une place capitale. Autrefois, les fonctions s'obtenaient de la faveur royale ;

c'est le nombre souverain qui présentement les octroie ; sans doute risque-t-il beaucoup de ne pas toujours les donner aux plus dignes, mais cela d'autant plus que les plus dignes s'enfermeraient dans leur tour d'ivoire et déserteraient par principe, par indifférence ou par dépit.

Dans quelle mesure le jeune homme sortant de nos collèges ou de nos Universités se trouve-t-il prêt, nous ne disons pas à se livrer aux basses intrigues de la vilaine politique, mais à se vouer, lui qui doit être un des mainteneurs de la société, par son rang, ses responsabilités ancestrales, son éducation, aux tâches laborieuses de la conquête des parcelles d'autorité civique susceptibles de lui échoir.

Sur le terrain des réalités civiques, nos élèves sont-ils préparés au moins lointainement, eux qui sont les conducteurs-nés de leurs frères à en devenir les conducteurs effectifs ? N'est-ce pas leur mentalité que photographie dans un récent article un écrivain qui voit clair et connaît à la fois les ressources et les lacunes de son temps. Il oppose la méthode des meneurs communistes : « Camarade, tu te dois à tes idées et à ton parti. A ton frère de classe qui te dit : J'ai d'autres soucis, mon foyer, mes gosses, réponds qu'il ne peut penser à tout cela qu'*après* avoir fait *son devoir* » — à l'impréparation trop fréquente chez nous. « Crois-tu mon ami, que les bourgeois en soient là ? Je m'entends dire chaque jour qu'on se moque de la politique, qu'on n'a pas le temps, qu'on en a bien assez avec ses affaires ». Comme si dans une cité en perpétuelle instabilité pour ne pas dire en menace de révolte, il pouvait y avoir sécurité dans la profession et garantie de liberté ou d'aisance pour la famille. Au lieu de mettre leur devoir civique au dernier rang de leurs préoccupations, les esprits pondérés et sages devraient le mettre au premier. Nous ne disons pas au premier rang de leurs occupations, leur devoir d'état peut se trouver et se trouvera souvent ailleurs ; mais nous disons au premier plan de leur pensée, au premier plan de leur attention constante et de leur sollicitude éclairée. Se désintéresser de la marche des affaires publiques pour se vouer exclusivement et muni d'œillères ou d'entraves, à sa profession ou à ses goûts familiaux, c'est sculpter un joli chapiteau destiné à entrer dans une bâtisse qui menace ruine. Avant tout, il faut se préoccuper de la sécurité de l'édifice, et travailler dans la

mesure du possible à l'assurer. Le reste est fonction de ce travail primordial absolument nécessaire.

Cela suppose qu'une éducation civique prise de loin a ouvert l'intelligence et l'âme de l'enfant, du jeune Français du xx^e^ siècle, à la compréhension de ce que son époque présente de tout à fait nouveau. Gardons-nous de ne préparer que des émigrés à l'intérieur.

Il n'est pas inutile non plus de former les jeunes gens à comprendre la portée des questions *internationales*. Tous les problèmes, actuellement, se posent de façon à déborder le cadre de la vie exclusive de chaque pays : les traités ont uni ou rapproché les nations, les questions financières dépendent autant de la vie hors frontière que de la vie intime des peuples ; au-dessus du droit de chaque pays, un droit existe supra-national ; des institutions existent, encore imparfaites mais significatives : tribunaux d'arbitrage, société des nations, etc...[1] Quel dommage de voir tant de braves gens, si fermés encore à la compréhension de ces problèmes et de ces réalités ! A propos des efforts de Genève et en vue d'une loyale collaboration internationale, le P. de la Brière note avec raison : « Les résultats seraient meilleurs encore si les milieux croyants, si les enfants de la Tradition apportaient le même empressement que les milieux laïcistes et maçonniques à prendre contact à Genève et à y faire pénétrer leur influence ». Comment le feraient-ils ? Jeunes, ils apportent au collège, avec la candeur simpliste de leur âge et, à l'occasion l'empreinte farouchement chauvine de leur famille, un patriotisme manquant d'envergure, farouche et belliqueux, oui ! — quel enfant ne s'est pas enchanté des épopées napoléoniennes ? — mais qui n'est pas toujours absolument dans la note chrétienne, et qui, ingénument, tombe sous le reproche qu'il adresse volontiers à l'adversaire en stigmatisant sa formule « Deutschland über alles ! »

Ici encore, il appartient à l'éducation sagement comprise, de garder certes toutes les énergies vivantes du jeune patriote, mais aussi de tempérer par la note vraiment chrétienne, les exagérations possibles du chauvinisme étroit. Non que par un humanitarisme ridicule il faille, comme certaine éducation laïque, faire la guerre à l'histoire ou tout au moins taire les exploits de nos capitaines.

1. Sans parler des organisations de lutte : internationale ouvrière, etc.

mais, gardant l'âme de vérité que cette tendance condamnable suppose, ne pas confondre, en histoire métropolitaine ou coloniale, fait et droit, paraître légitimer sans restrictions une victoire parce qu'elle est éclatante, une expédition parce qu'elle a produit des bénéfices pour la nation conquérante. Ce sont là nuances, dira-t-on. Oui, mais importantes. Presque tout est vrai dans notre position. Un petit grain de vérité chez l'adversaire. Prenons-lui ce grain, s'il y a lieu, non par sotte complaisance ou flatterie, mais par soif d'entière vérité. Ici encore, *veritas liberabit*, c'est la vérité qui délivrera.

*
* *

Sans doute, dira-t-on, mais dans la réalité concrète, comment faire ?

D'une façon générale, en donnant sur chacun de ces terrains, non bien entendu une formation complète, ce qui serait à la fois impossible et prématuré, mais une initiation suffisante : initiation *théorique* d'abord, soit par certains enseignements explicites dans la mesure convenable, soit plus encore en créant à l'aide de multiples interventions implicites la mentalité désirée ; initiation *pratique* ensuite ou plutôt en même temps, par l'exercice déjà de certains actes à portée sociale, civique ou internationale.

Entrons dans quelques détails. Et puisque nous parlions à l'instant de *questions internationales*. commençons par là. C'est d'ailleurs non pas le moins important, mais ce qui, par sa nature même, échappe le plus aux préoccupations scolaires. Disons cependant comment peut se faire, dès le collège, une initiation intéressante, et, croyons-nous, nécessaire, à l'intelligence exacte des problèmes internationaux.

La partie théorique est du ressort du professeur de philosophie : Notion exacte du patriotisme. Patriotisme et Société des Nations. Comment l'amour de la patrie se concilie-t-il avec l'amour de l'humanité ? Existe-t-il un droit au-dessus du droit des Nations ? Y a-t-il des guerres justes ? Le droit de conquête. N'est-il pas vrai que sur tous ces points, le jeune philosophe a l'occasion de réviser pas mal de ses opinions.

Le professeur de religion apporte lui aussi contribution large à une parfaite mise au point, ne serait-ce qu'en précisant les deux

idées de catholicité et d'internationale, en lisant et commentant les beaux textes des papes sur la nécessité et les conditions de l'entente entre peuples[1]. A son défaut, l'aumônier de Jeunesse Catholique peut proposer ces questions comme matière de lecture et de discussion dans ses Cercles d'Etudes. D'intéressants articles des *Dossiers de l'Action Populaire*, par exemple, sur la Société des Nations, son œuvre, son avenir[2]. *Directives d'Action catholique*, par Albert Valensin, le beau livre du P. Coulet : *L'Eglise et le problème international*, et ce n'est là qu'une biographie sommaire, peuvent aider grandement. Encore, l'étude des *Oberlé*, par exemple ; la conférence de R. Bazin sur l'*Ame Alsacienne ;* le discours de Montalembert sur *la Pologne ; O'Connel et l'Irlande ;* la pénétration missionnaire et la question coloniale... Que de sujets à propos desquels les principes vrais du christianisme en matière patriotique peuvent être rappelés, précisés, développés.

Il n'est pas jusqu'aux professeurs de Littérature qui ne puissent ici jouer un rôle important : tel se servira d'un exemple farouche de l'Ancienne Rome, des Horace, par exemple.

« Albe vous a nommé, je ne vous connais plus ! » avec la réponse tempérée de Curiace.

> « Je rends grâce aux Dieux de n'être pas Romain
> Pour conserver encore quelque chose d'humain. »

Tel autre donnera comme devoir l'explication des vers exagérés de Lamartine dans la *Marseillaise de la Paix.*

> « Et pourquoi nous haïr et mettre entre les races
> Ces bornes et ces eaux qu'abhorre l'œil de Dieu ?
> De frontières, au ciel, voyons-nous quelques traces ?
> Sa voûte a-t-elle un mur, une borne, un milieu? »[3]

1. La brochure de Jean Salem, mentionnée précédemment : *Simple réflexions sur le problème de la paix*, paraît excellente dans le cas. Ce sont presque exclusivement des textes d'encycliques ou de lettres pontificales. Ces 14 pages portent en exergue cette mention : « Catholiques, qui désirez collaborer à la grande œuvre de la Paix et qui croyez de toute votre âme à la puissance souveraine du Christ et de son Esprit, lisez ces quelques pages où de jeunes catholiques (ex-combattants de la Grande Guerre) ont essayé, les yeux fixés sur la Doctrine de l'Eglise, de préciser leur attitude sous la forme commode d'un exposé de principe. » — Mgr Ceretti estime que cette brochure « donne un résumé précis et clair des enseignements de la doctrine chrétienne sur ce grave sujet ».

2. Par Louis Rigaud, Dr en droit, Dr ès-sciences politiques et économiques. Une brochure. Aux éditions *Spes*, 1 fr.

3. Il serait intéressant de commenter Lamartine par Lamartine. Voici par exemple quelques lignes de son discours sur *L'Abolition de l'esclavage :* « Le patriotisme est le premier sentiment, le premier devoir de l'homme que la

ou, dans le même ordre d'idées, l'un ou l'autre passage de Victor Hugo sur les Etats-Unis d'Europe.

D'aucuns amèneront, en commentaire d'une prélection, quelques lignes de *la Française* de Brieux, quelques vers d'*Une Française*, d'Arsène Vermenouze, un passage de Jaurès ou de Perreyve, une tirade de Coppée ou de Barrès, ou donneront en analyse littéraire la pièce de Sully Prud'homme :

« Qu'est-ce que la patrie ? Est-ce un refuge heureux ? » etc..., ou le mot de Richepin dans *Par le Glaive :*

« Tous désintéressés ; c'est cela la Patrie ! »

D'aucuns préféreront faire apprécier l'attitude de Pasteur après 70, envoyant à l'Académie de Berlin sa démission de membre, — ou soumettront au jugement de leurs élèves la parole d'Hello : « Efroyable ironie ! L'Homme visite l'homme et lui parle. Le chemin de fer rapproche les corps, le téléphone rapproche les voix. Et l'homme touche l'homme pour le frapper, et l'homme coudoie l'homme pour le haïr de plus près. Les hommes s'embrassent, mais c'est pour s'étouffer[1]. »

Encore ne disons-nous rien du rôle de professeur d'histoire : c'est lui évidemment qui a la partie la plus belle, soit pour bafouer l'humanitarisme simplet de 1789[2], 1848, ou 1927, soit pour apprécier d'exacte façon au point de vue des principes chrétiens, les poussées de patriotisme ici ou là quelque peu chauvin et insuffisamment compréhensif.

nature attache à son pays avant tout, par-dessus tout, par tous les liens de la famille et de la nationalité, qui n'est que la famille élargie. Celui qui ne serait pas patriote ne serait pas un homme complet, il serait un nomade. Pourquoi est-il si beau de mourir pour son pays ? C'est que c'est mourir pour quelque chose de plus que soi-même, pour quelque chose de divin, pour la durée et la perpétuité de cette famille immortelle qui nous a engendré, et de qui nous avons tant reçu. Il y a deux patriotismes : il y en a un qui se compose de toutes les haines, de tous les préjugés, de toutes les grosses antipathies que les peuples nourrissent les uns contre les autres. Je déteste bien, je méprise bien, je hais bien les nations voisines et rivales de la mienne : donc, je suis patriote ! Voilà l'axiome brutal de certains hommes d'aujourd'hui. Vous voyez que ce patriotisme coûte peu : il suffit d'ignorer, d'injurier et de haïr. Il en est un autre qui se compose, au contraire, de toutes les vérités, de toutes les facultés, de tous les droits que les peuples ont en commun et qui, en chérissant avant tout sa propre patrie, laisse déborder ses sympathies au-delà des races, des langues, des frontières ? »

1. Comparer avec La Bruyère : L'on demande pourquoi tous les hommes ensemble ne comprennent pas une seule nation ,etc... (Chap de l'*Homme*).

2. « Un jour... l'univers ne sera qu'un temple qui aura le firmament pour voûte; les patriotes travailleront à la République Universelle. » (Anacharsis Clootz : *Moniteur Universel*, 17 novembre 1793).

Plus, d'ailleurs que des théories explicites sur la conciliation entre l'amour du sol natal et l'amour de l'humanité, l'habitude de faire vivre l'enfant, le jeune homme, dans un catholicisme élargissant, dans l'intelligence radieuse de la *communion des saints.*

Saisir toutes les occasions de proscrire les expressions insultantes, de reprendre l'élève quand il lui arrive de parler des « boches » et lui montrer que le droit légitime à de justes réparations n'octroie pas pour autant la permission peu chrétienne d'adresser à l'adversaire des injures. Excès de pruderie, dira-t-on. Non, délicatesse du sens chrétien. D'ailleurs, celui qui est vraiment fort n'a pas besoin de ces petits moyens pour triompher.

On peut faire mieux encore, et nous sommes ici en pleine *pratique ;* on peut inciter les élèves, par exemple d'une congrégation, à s'organiser en « *ligue eucharistique pour la Paix du Christ* », ligue incluant prière et communion pour nos frères dans le Christ, vivant hors de nos frontières, amis ou adversaires de la veille. Rien ne peut mieux donner à nos enfants, à nos jeunes gens immunisés contre tout humanitarisme béat et plutôt exposés à l'erreur inverse, le sens du christianisme vrai en matière de relations entre peuples, la note vraiment catholique en matière de patriotisme. Evidemment cela demande à être suggéré avec tact et doigté pour ne pas blesser la candeur souvent étroite en l'espèce, des enfants, et plus encore celle de l'une ou de l'autre des familles. Mais pourquoi présenter un Christ différent du Sauveur aux bras large étendus ?

Autrement importante assurément la préparation de nos jeunes gens à leur *devoir civique* — et combien plus délicate, parce qu'ici encore des préjugés existent, des oppositions sentimentales et d'autant plus dangereuses que moins raisonnées et plus sentimentales. Ce n'est pas un motif pour éluder la tâche ; c'en est un au contraire pour se tendre vers elle avec plus d'attention, le travail étant difficile ; avec plus de souplesse, la susceptibilité se trouvant davantage en éveil ; avec plus d'urgence, l'erreur s'aggravant à mesure qu'elle se perpétue.

Comment comprendre, dès le collège, l'initiation à la vie civique ?

La partie « enseignement théorique » ressortit à trois chaires surtout : philosophie, histoire, morale.

Le professeur de philosophie expliquera les problèmes d'origine

et de désignation du pouvoir, les différentes formes du gouvernement et les éléments constitutifs de la forme qui présentement nous régit, avec ses avantages, ses limites, ses dangers, les perfectionnements souhaitables, perfectionnements que les élèves présents hic et nunc auront, plus tard, bientôt, s'ils ont le souci de la chose publique, à provoquer et à mener à bien.

Il est inadmissible que nos élèves sortent de philosophie ne sachant, de nos institutions civiques, que les bribes apprises au hasard de conversations plus ou moins compétentes, ou de critiques plus ou moins tendancieuses. Quelles sont les attributions d'un maire, d'un conseiller général, d'un Président de République, la plupart l'ignorent — et ce, parce que bien des éducateurs n'en savent rien, ou n'ont pas pris la peine d'en parler. Quelles sont les ressources d'un suffrage universel intelligemment compris ; les lacunes de notre système, les efforts à tenter pour le modifier ? A quoi oblige la « souveraineté » de chaque citoyen dans la nation, de quelles nécessités sont les forces morales et religieuses dans le gouvernement de tous par tous, etc... Que de questions et du plus haut intérêt ! L'aumônier de Jeunesse catholique complètera dans le cercle d'études à l'usage de quelques-uns plus désireux d'action ou mieux outillés, les indications données à tous en classe de philosophie. Que nos bacheliers n'ignorent rien des institutions grecques ou romaines, voire médiques ou persiques ou égyptiennes à l'époque de Solon, de Sylla, d'Assuérus ou de Ramsès II. Mais qu'ils aient aussi une petite lumière sur nos institutions françaises en 1927.

A quoi le professeur d'histoire servira grandement. Sans doute l'histoire-bataille intéresse davantage enfants et jeunes gens. Mais l'architecture civique des différents peuples ou d'un même peuple à différents moments : monarchie, directoire, consulat, empire, république, vaut d'attirer leur attention, et peut provoquer d'utiles et formatives remarques sur les difficultés et les modalités du gouvernement des hommes.

A la classe de morale de préciser la règle du droit ; soit d'indiquer les obligations de l'Etat vis-à-vis des citoyens, soit des citoyens vis-à-vis de l'Etat. Les belles études du P. Coulet sur *l'Eglise et le Problème politique* ne devraient être ignorées d'aucun élève de première division.

Dans une brochure sur les catholiques et les élections de 1906,

Mgr Delamaire, alors évêque de Périgueux, se demandait pourquoi si peu de collèges ou d'écoles libres avaient introduit dans leurs livres de classes, l'usage d'un manuel civique composé d'après la saine morale. « Cette méconnaissance, écrivait-il, n'explique-t-elle pas en partie la stérilité sociale de certains de nos anciens élèves ? »

Au besoin, les surveillants pourraient utiliser le temps de certaines lectures spirituelles pour ouvrir ou compléter les idées sur la question. Au lieu de prendre n'importe quoi suivant le hasard de l'improvisation ou des circonstances, le surveillant qui voudrait former ses « grands » trouverait dans un choix judicieux de lectures appropriées, de quoi singulièrement ouvrir leurs âmes. Cette recherche passe bien avant la préparation d'un jeu d'échasses ou la plantation de poteaux de foot. *Hœc facere — sed illa non omittere.*

Mais ici encore, plus important que l'enseignement explicite tombant d'une chaire, l'éducation implicite donnée au hasard des mille et une circonstances qui composent la vie : jugement porté sur un fait contemporain, réponse à un élève qui interroge, extrait d'un journal. Mais pour avoir toujours le mot juste, le coup d'œil exact, l'appréciation reposée et sûre, cela suppose, chez l'éducateur, à la fois une très grande solidité de principes, une totale absence de passion, une étude sereine des réalités de l'histoire, une connaissance approfondie de l'époque, toutes qualités dont chacune en elle-même est déjà très enviable, dont l'ensemble réuni constitue le vrai « maître ».

Nos jeunes gens arrivent souvent avec une mentalité déjà fortement teintée par l'atmosphère familiale, par des traditions parfois très respectables ou des engoûments irréfléchis, les snobismes toujours faciles aux collégiens, les courants ou les modes, mentalité d'autant moins modifiable souvent qu'elle est moins raisonnée, partant, beaucoup plus affaire de sentiment que de réflexion. Parfois au collège même, tel professeur ou tel surveillant est un exalté, un homme à œillères toujours prêt à appeler la fidélité à la constitution lâcheté ou folie, ne rêvant que coups de force, opposition de principe, plus préoccupé de renverser l'ordre établi que de préparer ses jeunes gens à établir l'ordre en partant des données qui existent et en profitant des légitimes libertés.

Aux supérieurs d'être très fermes pour garder à leur maison une solide réputation de loyalisme : éviter de former ou de laisser for-

mer des jeunes gens capables seulement de regarder en arrière, de ceux qui pour avoir mérité l'épithète de réactionnaires se verront à jamais interdire tout moyen d'influence sur leur époque. Des collaborateurs qui ne savent que pleurer sur le passé ou rêver de chimère, pas n'est besoin. Nos collèges ont besoin de tout autre chose.

A cette formation théorique, explicite et implicite, peut et doit s'ajouter une initiation d'ordre pratique.

L'enfant, le jeune homme aura plus tard à intervenir à un triple titre, comme électeur certain, comme agent d'influence tout désigné, comme élu possible. Nous devons prévoir ces trois rôles et déjà aider notre élève à pouvoir les remplir un jour. Ici ou là, tel ou tel externe ne pourra-t-il pas aider à la constitution par exemple ou à la tenue à jour des listes dont les groupements ont besoin pour leurs campagnes électorales ; ce sera peu, mais aura pourtant l'avantage d'une première prise de contact, et nous connaissons tel fils d'un de nos grands jouteurs des luttes civiques qui a pris dans ces humbles besognes le goût de travailler au bien de la cité, suivant l'exemple paternel.

Mais nos élèves devront être beaucoup plus que des électeurs, presque tous devront être des agents d'influence et des propagandistes tout désignés en faveur des saines idées et des chefs souhaitables dans la nation. Il leur faut apprendre à manier la parole publique, savoir organiser un débat, répondre à une interruption, plaider avec chaleur une cause chère. Les cercles d'études avec écoles de conférenciers, causeries et discussions, préparent admirablement.

Dans un pays et dans un temps où les paroles sont souvent des actes, l'initiation au ministère de la parole s'impose absolument. L'initiation également à la maîtrise de la plume. Nous périssons faute d'un journalisme vraiment populaire et de grande envergure. Formons nos meilleurs en français à être plus tard des correspondants et collaborateurs de journaux. Il faut préparer nos jeunes gens à se camper, cinq ou six ans après le collège, à l'entrée de toutes les avenues qui mènent aux grands centres d'influence. Orientons s'il y a lieu vers les Universités catholiques où se sont fondées des écoles de journalisme. De telles écoles sont de vraies trouvailles, du civisme admirablement entendu. Donnons à ces éco-

les des élèves. Les communistes trouvent bien des élèves à envoyer aux écoles d'agitateurs révolutionnaires !

A plus forte raison ces réflexions valent-elles s'il s'agit d'un jeune homme susceptible de devenir un élu du pays. Le but du collège n'est pas de former de futurs députés, dira-t-on ? Non sans doute. Et pourtant, ne prépare-t-on pas à Saint-Cyr, à Polytechnique, à Centrale, pourquoi ne préparerait-on pas, lointainement sans doute mais efficacement, aux carrières qui assurent la gestion saine du pays ? Que l'on continue d'apprendre comment à l'occasion mourir pour le pays, qu'on ne néglige pas d'apprendre comment vivre pour le pays.

Reste la préparation de nos élèves à leur *rôle social.*

L'exposé des principes est du ressort de la classe de philosophie aidée comme précédemment, et du surveillant par ses lectures spirituelles adaptées, et de l'aumônier de Jeunesse catholique par le choix de ses causeries, et du professeur de religion par sa mise au point attentive des devoirs de justice, de charité, et d'équité dans les relations entre classes.

Voici quelques mois, dans une réunion de trois cents chefs d'industrie — 300 ! — on pria ceux qui avaient lu l'Encyclique *Rerum novarum*, la grande charte chrétienne du travail, de lever la main. Trois bras seulement se dressèrent. Aucun élève de première division ne devrait sortir du collège sans avoir lu, ou entendu lire, et mieux entendu commenter, la lettre célèbre sur *la Condition des Ouvriers*[1].

Revenir souvent dans les sermons sur les devoirs de notre commune union dans le Christ aide puissamment à étayer sur le dogme les grands principes de morale sociale.

Mais ici encore, beaucoup plus que les leçons explicites, ce sont les enseignements implicites qui préparent le mieux l'enfant à son rôle futur de producteur, de commerçant, de chef à un titre quelconque. Déjà le professeur de Seconde, à l'occasion d'un sujet de narration ou de commentaire d'un écrivain, peut glisser plus d'une remarque. Ce sera la pièce de Victor Hugo : *Les pauvres gens*, la page de Loti sur l'ivrognerie du matelot dans *Mon frère Yves*, ou les vers de Guyau sur *Le luxe ;* le passage sur *Les paysans* de La

1 Outre l'édition publiée par M. l'Abbé Tiberghien, signalons le commentaire rédigé par l'Ecole Normale sociale, édit. Spes, et qui est un petit chef-d'œuvre.

Bruyère, la description de la ferme dans les *Fables* de La Fontaine ; ou bien il s'agira de la vie des esclaves dans l'ancienne Rome, des excès de Verrès à Syracuse.

En Histoire, les occasions de suivre la lutte contre la misère à travers les âges sont fréquentes. Est-ce que le grand problème n'a pas été à chaque époque le problème du blé, je veux dire la recherche de toujours plus de bien-être accordé au toujours plus grand nombre possible. Le Père Spirituel a beau jeu, quand il parle du Christ dans ses allocutions ou ses cours de catéchisme, d'étaler la doctrine sociale de l'Eglise fondée par le fils du charpentier Joseph.

Il n'est pas jusqu'au surveillant lui-même qui ne puisse à l'occasion d'une réflexion entendue, d'un spectacle contemplé, rappeler les principes. Il nous souvient de telles promenades d'élèves en plein faubourg ; on traversait des rues sordides aux maisons basses devant lesquelles, dans la boue des ruisseaux, grouillent des enfants. Cela n'empêchait nullement nos jeunes gens de parler chasses, autos, bains de mer, ou chevaux. Ils ne voyaient rien et passaient au travers de cette misère les yeux fermés. « Cet âge est sans pitié », a dit La Fontaine. A l'éducateur de lui apprendre la pitié, de lui apprendre à avoir honte de sa richesse, à se pencher vers la pauvreté pour la plaindre et pour la secourir. Loterie pour les pauvres, sacrifice pour les missions ; même chez les petits, on peut beaucoup déjà pour dessiller les yeux et ouvrir les cœurs.

D'autant qu'en ce domaine, l'initiation pratique est relativement facile.

Combattre toute introduction intempestive de luxe. Jadis au collège, nous avions droit à toucher à l'économat comme argent de poche pour la « semaine », cinquante centimes ou soixante-quinze, ou un franc. Tel fils de tel gros richard se faisait octroyer 5 francs et ne faisait pas faute d'étaler à l'occasion l'objet des munificences paternelles, arborant montre et chaîne en or, beaux louis rutilants dans sa bourse de cuir de Russie. Nous admirions, et, au fond, condamnions ; c'était inutile et maladroit. Qu'attendre, au sortir du collège, de pareils snobs ? Un chroniqueur moderne le laisse augurer. Plus on pourra éclabousser les autres de son luxe, mieux ça vaudra. On ne pourra s'amuser qu'à condition de beaucoup dépenser. Telles « surprises-parties » s'organisent entre jeunes gens et jeunes filles. Les uns et les unes apportent les vins d'asti, le cham-

pagne, d'autres encore se chargeant de l'orchestre — « autant dire mille francs qui tombent, c'est à peu près le prix[1] ». Ne soyons pas pharisiens ; mais n'y a-t-il pas façon moins dispendieuse et plus éthérée de se distraire[2] ?

Encore un défaut très fréquent chez les élèves, défaut qui menace de se perpétuer, hélas ! plus tard dans la vie : l'esprit de caste. On ne veut voir que les gens de sa condition : le reste du monde est fermé. Telle famille envoie ses fils à tel collège et ses filles à tel pensionnat ; elle ne s'abaissera pas à fréquenter une autre famille qui a choisi un autre collège ou un pensionnat différent. Cela vaut surtout pour les élèves des maisons d'éducation féminine. On ne saurait trop lutter contre ce travers. Nous ne sommes pas aux Indes et les castes ont vécu. Se pencheront-ils jamais sur leurs frères indigents ou malheureux, ceux qui hésitent à tendre la main à un frère qui ne diffère d'avec eux que par la marque plus ou moins riche de son auto ? Qui ne peut faire moins ne fera jamais plus.

Tout cela est négatif. Voici des occasions positives d'inculquer aux élèves le sens social qui est le souci du bien de l'ensemble, la préoccupation des autres, la pensée habituelle de l'intérêt d'autrui. Dans beaucoup de collèges, fonctionnent les *Conférences de Saint Vincent de Paul* avec ses multiples œuvres, placements ouvriers, jardins ouvriers, maisons à bon marché, etc... Garder et développer tout cela, au besoin y annexer l'initiation aux *équipes sociales*. Il devient de plus en plus difficile de faire l'aumône de bons de pains ou de bons de charbon ; mais il est facile d'atteindre les milieux populaires en s'offrant à leur distribuer totalité ou partie de connaissances intellectuelles que l'on peut avoir. Sans doute rhétoriciens et philosophes ne sont pas encore des lumières. N'auraient-ils à donner que des leçons de gymnastique à quelques enfants de patronage, cela serait beaucoup déjà. Aussi bien, ce que Garric, le fondateur des Equipes, cherche, comme jadis Ozanam, c'est plus encore que l'aumône distribuée au nom de l'amitié chrétienne, le perfectionnement de l'apôtre.

Autre procédé de rapprochement entre classes : la création, par les grands, d'une troupe *scoute* dans un faubourg. Là encore, cer-

1. Marcel Boulanger : *Bals et Jeunes Filles*, Rev. des Deux-Mondes, 15-5-25.
2. Le même auteur, dans un article de l'*Echo de Paris* vers la même époque, fait remarquer les dépenses inouïes de certains quand il s'agit de leur luxe, et leur avarice, imprudente quand il s'agit d'aide aux œuvres de défense catholique (8 mai 1925).

tains collèges ont fait d'intéressantes expériences. Dans telle maison d'éducation, chaque dimanche, plus de trente jeunes gens de 18 à 20 ans vont dans les *patronages* aider les vicaires surchargés. D'autres ont créé une troupe théâtrale et s'offrent à donner des séances dans les patronages populaires, pour ramasser une somme en vue de colonies de vacances. L'important, c'est d'allumer le feu sacré. Les réalisations seront toujours, dans un pensionnat, fort peu de chose. Ce qu'il faut, c'est susciter la flamme et puis l'entretenir. Nous prendrions volontiers une comparaison. La part réservée aux sports, dans un collège, est, matériellement, peu de chose, mais cela représente, comme préoccupation chez les élèves, un élément notable de leur vie. Ce n'est pas un mal ; nous ne critiquons pas, sauf l'excès, là où il existe. Mais nous disons : l'idéal serait de créer chez les meilleurs une préoccupation de l'apostolat social qui soit une réalité d'autant de consistance que la préoccupation « sport » chez le gros ensemble ; d'arriver à ce que ces « meilleurs » lisent avec autant de passion l'organe scout « *Le Chef* », ou les « *Annales de Jeunesse catholique* », ou « *Les Equipes* », avec autant de passion que la masse de leurs camarades lit l'*Auto*, *Sporting* ou le *Miroir des Sports*. On dira : la lutte n'est pas égale, le collégien préférera toujours l'athlète à l'apôtre ; un coup de pied donné dans une baudruche gonflée d'air sur un stade aux tribunes garnies, à une poignée de mains donnée par amour à de jeunes ouvriers dans un « patro » enfumé au milieu de gamins qui mènent le sabbat. Il est possible, et sans compter que l'on peut être à la fois excellent athlète et excellent apôtre, et à l'occasion ceci par cela, nous ne prétendons point qu'il faille espérer de tous des résultats hors de pair, et spécialement des résultats de même qualité ou de même envergure. Le bon surveillant, et en général le bon éducateur, doit si possible être à la fois très « sport » et très « social ». Il peut se dispenser à la rigueur d'être « sport » ; s'il n'est pas « social », il n'a que faire de prétendre éduquer.

***

On dira : mais rien de tout cela n'est inédit. N'est-ce point déjà ce qui se fait et depuis longtemps dans les collèges ? — Tant mieux. Dans tous ? Tant mieux. Avec un réel effort pour donner de plus

en plus aux jeunes gens la triple formation que nous avons soulignée ? Tant mieux.

C'est bien en réalité dans ce sens qu'il faut travailler. Si la tâche d'éducateur a toujours été à la fois très belle et très dure, en notre temps plus qu'à tout autre époque elle est devenue splendide et redoutable. Personne ne peut prévoir ce que demain sera ; or l'éducateur, pour bien remplir sa fonction, devrait pouvoir lire avec une clairvoyance assurée dans l'avenir, et savoir ce que demain sera pour y préparer les jeunes âmes qui lui sont confiées.

La génération qui vient verra des choses insoupçonnées. L'éducateur doit les découvrir et y adapter ses formules. Le monde est vieux, dit-on, et qu'a-t-on de si neuf à trouver ? — Le monde est jeune ; il ne fait peut-être que sortir de l'enfance ; l'incohérente façon dont il vit semble bien montrer que sa maturité n'est point encore proche. Ne croyons pas trop vite que « tout est dit et qu'on vient trop tard ». Pour les vérités dont parlait La Bruyère, soit ! L'éternel est de toujours. Mais il y a une façon de renouveler la perpétuelle jeunesse.

Dans cette œuvre de renouvellement et de perpétuelle adaptation, « tout n'est pas dit », il s'en faut. Il y a, croyons-nous, beaucoup à trouver. Le monde appartient non à ceux qui par jalousie ou par aigreur trouvent que rien n'est au point, mais à ceux qui, rêvant du mieux, trouvent que l'on n'a pas encore atteint le point de perfection désirable. Regardons loin devant nous dans l'avenir. Tâchons de « réaliser » ce qu'il sera, et pour qu'il soit ce qu'il doit être, préparons, avec le souci perpétuellement entretenu, tout à la fois de la fidélité à un idéal qui a fait ses preuves, et de l'adaptation à la vie vivante de tous les jours, les générations qui dans dix ans, dans vingt ans, donneront au pays, enfin pourvu de chefs à sa taille, les cadres naturels dont il souffre à cette heure de ne pas être assez abondamment pourvu.

Louis Herpeél.

A propos du livre de M. Vigourel

Liturgies et spiritualité. Origines apostoliques [1]

Ce n'est pas sans un respect ému que les survivants des soixante générations de prêtres[2] qui ont bénéficié de l'enseignement liturgique de M. Vigourel, ouvriront le nouveau livre que vient de publier le vénérable directeur au Séminaire de Saint-Sulpice : *Liturgies et Spiritualités. Origines apostoliques.*

C'est un aïeul qui écrit pour ses enfants et pour les enfants de ses enfants. Il voudrait leur inculquer l' « ABC » de la doctrine évangélique, le « B.A.B.A. » de la prédication apostolique, de la liturgie, de la vie spirituelle (p. VII). A notre époque surtout, où l'atmosphère générale d'indifférence religieuse et le mouvement haletant d'une civilisation de machines agissent de concert pour détourner les âmes des longues études religieuses, il a voulu redire avec insistance les éléments indispensables à la vie spirituelle et apprendre à les retrouver sous les formes variées des liturgies.

« Les premiers éléments de la prédication apostolique constituent des *idées-mères* que les plus savants ne sauraient trop méditer. Plus elles deviendront *idées fixes* et plus elles auront chance de constituer *des idées forces...* » (p. VIII et IX).

« Les éléments premiers de la tradition apostolique doivent être des plus simples. Le Fils de Dieu s'est incarné pour sauver tous les hommes, les illettrés aussi bien que les savants. Accessibles aux plus humbles, ces éléments seront susceptibles de pousser jusqu'aux plus hauts sommets les âmes de bonne volonté, Dieu aurait-il sur elles les plus hauts desseins. » (p. V.)

Il s'agit donc d'un essai de synthèse liturgique en vue d'apprendre aux séminaristes et aux prêtres à saisir dans les fonctions sacrées

1. Lethielleux, Paris, 1927.
2. « Soixante ans d'enseignement dans les grands Séminaires ont préparé la synthèse annoncée dans le titre de cet ouvrage » (p. v).

qu'ils remplissent, l'aliment essentiel de la vie spirituelle, afin qu'ils en vivent d'abord et qu'ensuite, dans les paroisses, ils en fassent vivre les fidèles.

*
* *

Quelle va être l'idée directrice, le texte fondamental de la synthèse liturgique ? Le *Pater*, la prière que le Christ nous a enseigné ? Le *Credo*, résumé de la foi apostolique ?

« N'avons-nous pas dans [l'] insistance de l'Eglise à ramener sans cesse sur les lèvres de ses enfants ces formules sacrées la preuve évidente du grand rôle qu'elles jouaient dans la tradition apostolique ? » (p. 24).

Cela est vrai, mais le centre de la liturgie est le sacrifice eucharistique, et, si le *Pater* et le *Credo* contiennent les éléments essentiels de la prédication apostolique, ils ne les contiennent pas précisément sous la forme liturgique par excellence, la forme eucharistique. C'est un texte eucharistique que désirait M. Vigourel.

En 1906, alors qu'il publiait son premier ouvrage « *Cours de liturgie du Séminaire Saint-Sulpice* » (Cf. p. 226), c'est à la formule romaine de la consécration qu'il rattachait toute la liturgie. Mais le canon romain, sous sa forme actuelle, est déjà fort loin des origines apostoliques. Une découverte allait servir M. Vigourel au delà de ses espérances.

Des études de liturgie comparée, toujours suggestives et parfois divinatrices, malgré une méthode souvent aventureuse et déconcertante pour les professionnels de la critique, avaient amené Don Cagin à mettre en particulier relief un texte eucharistique qu'il appelait : « l'anaphore apostolique »[1].

M. Vigourel, persuadé de l'extrême antiquité de ce texte et de sa plénitude doctrinale, s'appliqua désormais à en exploiter la richesse[2].

« Convaincu, d'ailleurs, par une longue étude, ou plutôt par une méditation de plus de quinze années, de la fécondité du document en question, on s'est essayé à dégager de ce fonds quelques-uns des aperçus qu'il suggère. » (p. 9.)

C'est le résultat de cette longue et amoureuse méditation que nous

1. Connu aussi sous le nom de document de Vérone, car c'est par une traduction latine, sur manuscrit palimpseste de Vérone, qu'il nous a été conservé.
2. Cf. *Le Canon Romain et la Critique moderne*, Paris, 1925.

offre le présent volume. Il expose toute la liturgie et la spiritualité autour de ce texte vénérable qui en devient ainsi comme la cellule génératrice.

La première partie traite des éléments premiers de la tradition et de la prédication apostoliques, germes des liturgies et de la spiritualité. M. Vigourel nous montre dans le texte de Vérone le « texte primitif synthétique » de cette tradition orale.

Il le commente dans une seconde partie à l'aide des écrits inspirés du Nouveau Testament où s'est fixée d'abord cette tradition orale primitive.

Il nous montre, enfin, dans une dernière partie, comment ces éléments animent la vie liturgique et spirituelle de l'Eglise toute entière et comment de le bien comprendre peut nous aider à en mieux profiter.

***

Cet exposé synthétique sera peut-être recueilli avec un certain scepticisme par beaucoup de lecteurs. Rien que le mot de « messe apostolique » éveillera leur défiance. Il est à souhaiter pourtant que cette impression première ne les détourne pas de réfléchir aux problèmes qui sont ici posés. Sans doute, bien des rapprochements développés ici paraîtront subtils et bien des affirmations en resteront vraisemblablement toujours problématiques[1]. Plus qu'un exposé du développement historique des liturgies, cette synthèse ressemble, en beaucoup de ses parties, à une théorie scientifique dont l'intérêt est surtout de fournir un groupement, commode bien que pour une large part conventionnel[2] de faits innombrables. Toutefois, il y a à la base de la théorie liturgique de M. Vigourel certaines constatations fondamentales, trop peu exploitées peut-être jusqu'ici, et dont la valeur historique semble des plus sérieuse. Ce sont ces faits qu'il convient ici de souligner.

1° La fameuse « anaphore apostolique » de Dom Cagin, accueillie

1. M. Vigourel l'avoue lui-même, p. 33 : « Origine probable, du moins possible, de la messe apostolique ».

2. M. Vigourel écrivait, il y a quelques années (*La Vie et les Arts liturgiques*, n° de février 1919, p. 697) : « Il restait à tenter de produire une œuvre pratique où les moindres détails des rites seraient présentés dans un enchaînement logique répondant à une *idée directrice* : idée directrice *certaine ou probable ou du moins plausible*, qui de près ou de loin a présidé, *ou pourrait être considérée comme ayant présidé à ce développement* ». On voit par les mots que je souligne que M. Vigourel, lui-même, ne repousse pas complètement cette idée de théorie conventionnelle.

d'abord assez froidement par les maîtres de la critique historique, un peu défiants vis-à-vis de « la préhistoire de la liturgie » (p. XI), comme vis-à-vis de toutes les préhistoires, a peu à peu acquis des titres de premier ordre à leur vénération. L'accord tend à se faire aujourd'hui autour de la thèse de Dom Connoly qui y voit un morceau de la « Tradition apostolique » de saint Hippolyte. C'est donc, à l'heure actuelle, le plus ancien Canon dont nous ayons connaissance. Qui plus est, c'est un canon romain, car bien que saint Hippolyte fût, à cette époque, à la tête d'un schisme, on ne voit pas pourquoi on tiendrait pour suspect ce canon, parfaitement orthodoxe, alors que son auteur ou compilateur est connu pour son zèle en faveur des anciennes traditions romaines.

2° Si l'on émonde le Canon romain actuel (pour ne parler que de lui), des interpellations les plus récentes, en particulier du *Sanctus* qui « rompt l'unité de la prière solennelle du célébrant »[1], et qu'on en dégage la ligne, on ne peut refuser de reconnaître qu'il y a entre son mouvement général et celui du canon de Vérone un parallélisme assez frappant.

Ce mouvement général (1° action de grâce au Père pour tous ses bienfaits ; 2° notamment l'eucharistie dont on raconte l'institution avec les paroles mêmes du Christ ; 3° demande d'effusion de grâce par le Saint-Esprit) est déjà marqué pour une bonne part dans la description que faisait, au milieu du IIe siècle, saint Justin[2], du rite eucharistique. On en a un écho dans la prière de saint Polycarpe au moment de son martyre[3].

3° Or l'ordonnance générale de cette prière eucharistique semble bien être trinitaire.

Cette « formule est *trinitaire*, comme doit l'être la liturgie de la nouvelle loi, la loi chrétienne. Le sacrifice est offert au Père, par le Fils, en union avec le Saint-Esprit. » (p. 170)

Elle s'apparente en cela étroitement aux diverses formules du *Credo* dont on a justement fait remarquer « l'architecture trinitaire[4] ».

1. Cf. Mgr Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 131 et sq.
2. Première Apologie, c. 65 et 66.
3. Martyre de saint Polycarpe, c. 14.
4. Si le rapprochement établi par M. Vigourel entre le document de Vérone et le *Credo* repose sur une base solide, celui du même document et du

***

On peut donc admettre avec M. Vigourel que le canon attribué à saint Hippolyte « synthétisant toute la tradition apostolique, la réduit en action liturgique. » Mais quelle est l'origine de ce texte ? A-t-il (p. 109) été composé, à l'usage des prêtres de son parti, par saint Hippolyte, à une époque où le canon de la messe était encore improvisé par le célébrant ? Etait-il alors un schème que celui-ci devait développer ? ou un premier essai de fixation du canon jusque-là improvisé ? N'était-il, au contraire, que la copie d'un texte, déjà usité ,depuis quelque temps, dans l'Eglise romaine ? Les informations historiques manquent pour résoudre ce problème et on est réduit à énumérer les hypothèses. M. Vigourel, entraîné par sa vénération pour ce texte, voudrait remonter plus haut.

« Il nous reste à voir, écrit-il, comment nos saints livres expliquent, précisent ou développent chacun des détails du thème.

N'est-ce pas le vrai moyen de montrer que ce thème, oral d'abord, est sous-jacent à ce que les auteurs inspirés ont écrit pour nous révéler Jésus, sa mission, son Eglise qui continue cette mission à travers les siècles ? » (p. 97.)

On le voit, dans cette hypothèse, le texte en question ne serait pas la synthèse eucharistique, fixée au début du IIIe siècle, des éléments de la tradition apostolique. Il serait un des germes de cette tradition, il serait sous-jacent aux écrits inspirés eux-mêmes qui le commenteraient.

« Existe-t-il, dès l'origine, un texte oral où tous les éléments premiers traditionnels se trouvent combinés, mis en œuvre, réduits en action liturgique totale ?

Ce texte serait le grain de senevé antérieur à tous les écrits inspirés du Nouveau Testament... » (p. 29).

A cette question, M. Vigourel se hasarde à répondre :

« De fait, une formule existe conforme à ces exigences.

C'est la plus ancienne connue. On la trouve dans un recueil communément attribué à saint Hippolyte. » (p. 30.)

« Jésus avait enseigné aux apôtres le *Pater*, pouvait-il les laisser chercher eux-mêmes avec le simple secours d'un vague souvenir, ou même aban-

Pater est loin d'emporter la conviction. C'est qu'il manque justement au *Pater* cette architecture trinitaire et particulièrement le *Per Dominum nostrum Jesum Christum* (Cf. p. 42, note). Là, malgré de nombreuses idées communes, il n'y a pas même charpente, même ordre, même mouvement.

donner à l'un quelconque de leurs successeurs qui n'avaient pas comme eux le privilège de l'inspiration, le soin de préciser la formule du sacrifice eucharistique ?... (p. 34.)

Ici, il semble bien que nous sortions de l'histoire et même, malgré ces arguments de convenance, des probabilités historiques.

Le *Pater* a été enseigné par le Christ. Aussi l'Evangile nous l'a-t-il rapporté et, après dix-neuf siècles, nous le répétons encore mot à mot. Si la formule eucharistique avait été elle aussi fixée par le Christ, au cas même où les évangélistes auraient jugé bon de n'en rien dire, — la tradition liturgique, la plus rigide de toutes, l'aurait conservée *ne varietur*, comme le sont les paroles même du Christ à la consécration. Nous n'aurions pas eu d'abord les canons improvisés, et puis toutes les variétés liturgiques qui nous en ont été conservées par écrit. La formule du Canon, comme la formule du *Credo*, semble bien avoir été laissée par le Christ à l'initiative de l'Eglise, sous l'assistance du Saint-Esprit. Le canon de Vérone synthétise bien la doctrine de l'Evangile, mais son accent ne semble guère celui des synoptiques ni de l'Evangile de saint Jean.

⁂

Ceux qui suivront M. Vigourel dans cette partie du développement de sa synthèse, ce ne seront plus les historiens, ou du moins ce ne sera plus en tant qu'historiens[1]. Mais l'histoire n'est pas le tout de la pensée de l'homme. Au cours des âges, nous rencontrons beaucoup d'esprits et les plus grands qui ont éprouvé le besoin d'autre chose, pour qui la découverte des harmonies symboliques et les rapprochements ingénieux sont aussi une source de méditation. Le prêtre, qui en trouve des exemples journaliers dans la récitation de l'office, songe tout de suite à saint Augustin et à saint Grégoire-le-Grand.

Le commentaire que M. Vigourel nous donne du canon de Vérone s'apparente souvent à ces méthodes d'exégèses qui travaillent à enrichir un texte en multipliant autour de lui les rapprochements suggestifs. Il crée autour de chaque expression comme un halo d'associations d'idées, de réflexions, d'aspirations pieuses qui servent en-

1. Ceux que cette question des lointaines origines de la messe intéresse, consulteront avec profit les réflexions du R. P. Lebreton sur les suggestions hardies de Hans Lietzmann, dans les *Recherches de Sciences religieuses* de juin-août 1927. Bulletin des Origines chrétiennes, p. 329 et sq.

suite à nourrir une méditation souvent renouvelée. N'est-ce pas d'ailleurs, le rôle même de la prière vocale, quand elle veut être autre chose qu'un pur psittacisme, que d'évoquer en nous des pensées et des sentiments dont le lien avec la formule même que l'on récite et qui les porte n'a rien d'un syllogisme rigoureux.

Cet effort pour grouper autour de quelques éléments premiers toute la liturgie et la spiritualité et pour apprendre à évoquer, à propos de quelques formules liturgiques tout ce qu'on sait de par ailleurs du christianisme a le grand avantage de développer en nous l'esprit liturgique véritable qui est un esprit de prière. La formule est là pour aider à prier et non pour suppléer la prière.

A l'école liturgique de M. Vigourel, on apprend à mettre l'essentiel à sa place. On s'exerce à retrouver dans les formules plus complexes et plus variées l'élan primitif et fécond incarné tout d'abord en quelques textes générateurs. La liturgie devient le soutien de la spiritualité. Par elle, nous unissons vraiment notre prière à la prière du Christ et notre action à son Action[1].

Bruno de Solages.

1. Cf. Lettre du Cardinal Mercier à Dom Cagin, citée par M. Vigourel à la p. 7 de son *Canon Romain de la Messe et la Critique Moderne.*

L'Actualité Religieuse

L'ANNEE RELIGIEUSE EN ESPAGNE

Un titre doit être court, mais il faut dire tout de suite que le nôtre dans sa brièveté est beaucoup trop ambitieux ; nous donnons ici quelques réflexions et quelques sujets de réflexions sur divers aspects de la vie religieuse en Espagne au cours de l'année qui vient de s'écouler.

L'Eglise d'Espagne est aujourd'hui en deuil : le cardinal primat archevêque de Tolède, Enrique Reig y Casanova, est mort le 25 juillet. Ce douloureux événement nous indique notre perspective ; le cardinal Reig était un homme d'action ; il a été, comme le dit le grand quotidien catholique *El Debate*, « le Prélat de l'action catholique ».

Voyons donc ce qu'il s'est proposé, les raisons de son action, les résultats de cette action, et l'état des forces qui peuvent la continuer.

Il y a dans l'Espagne contemporaine une disproportion frappante entre la situation officielle du catholicisme dans l'Etat et l'influence réelle de ce même catholicisme dans la vie nationale. C'est ici précisément le contraire de ce qui s'est passé en Allemagne par exemple lorsque le Centre, sous l'impulsion des catholiques, minorité dans l'Etat, jouait au Parlement un rôle prépondérant.

Le catholicisme est en Espagne religion officielle, religion d'Etat; l'immense majorité des Espagnols sont catholiques ; à la vérité malgré les tentatives multipliées de plusieurs sectes protestantes, il n'y a pas, à côté du Catholicisme, une seule religion qui compte. L'Espagne est un pays réaliste où plus tôt qu'ailleurs les pâles religions qui ont tenté de tromper le besoin religieux de l'homme raisonnable ont perdu tout crédit ; quand on abandonne le christianisme intégral (comme très justement Gladstone définissait le ca-

tholicisme) on va franchement à l'irréligion. Et, pourtant, l'influence du catholicisme dans la vie publique paraît faible. Voici un exemple typique : le budget du clergé est tout à fait insuffisant ; en Espagne comme dans d'autres pays, l'Eglise a été dépouillée de ses biens dans une crise révolutionnaire, puis, lorsqu'il a fallu faire la paix religieuse, on a substitué une rente mesquinement calculée au capital qu'on lui avait enlevé ; cette rente elle-même diminue automatiquement par suite de la dépréciation de l'argent. Il y a quelques années, au temps de ce qu'on appelle « l'ancien régime », un relèvement du budget des cultes a été voté par le parlement : effort méritoire, bien que très insuffisant ; mais les budgets de l'ancien régime souffraient de déficit chronique. Là-dessus, arrive le coup d'Etat militaire ; le gouvernement exalte l'idée d'autorité, honnit le libéralisme, se proclame hautement catholique, recherche l'appui des catholiques, assainit les finances publiques et améliore considérablement la situation budgétaire : il n'en a pas moins été impossible jusqu'ici, malgré les réclamations respectueuses et pressantes, d'obtenir ce relèvement des traitements des ministres du culte qui est d'élémentaire justice. On ne saurait trop le répéter : l'Eglise d'Espagne qui possède d'immenses richesses artistiques dont elle ne peut d'ailleurs disposer, l'Eglise d'Espagne est pauvre dans ses ministres ; la grande majorité des prêtres espagnols vit dans la gêne ; pour la plupart des prêtres ruraux l'achat d'un livre représente un véritable sacrifice.

D'où vient cette contradiction ? Comment cette Eglise d'Etat, dans un pays où tout le monde est catholique, est-elle si mal traitée, si injustement, et d'une injustice de plus en plus scandaleuse ?

Une première explication se présente à l'esprit : c'est qu'une trop grande partie des catholiques qui composent cette majorité sont des catholiques tièdes. L'explication n'est que très partiellement vraie ; il y faut ajouter que même des catholiques ardents, très bon catholiques dans la vie privée, se reposent imprudemment, en ce qui concerne l'influence catholique dans la vie publique, sur cette constatation qu'ils sont la majorité certaine et que le catholicisme est religion d'Etat : mais ces avantages n'existent qu'à la condition de s'en servir. La majorité catholique est une majorité de gens dispersés, et, en dehors du culte, non organisés.

Le manque d'organisation est un défaut très espagnol ; il est d'autant plus sensible que le groupe qui en souffre est plus nombreux.

Veut-on encore un exemple ? Dans la catholique Espagne, les protestations contre l'odieuse persécution que subissent les catholiques mexicains ont subi la sourdine de la censure gouvernementale.

On comprend donc que la préoccupation d'organiser les catholiques espagnols ait été de plus en plus forte chez ce grand catholique social que fut le dernier archevêque de Tolède. Précisément, comme Primat d'Espagne, il pouvait agir et c'est au cours de l'année qui a précédé sa mort qu'il a défini les principes d'organisation qui sont son véritable testament. Dans toute l'Espagne sont institués des Comité hiérarchisés, aboutissant à un Comité central d'Action catholique, et comprenant diverses sections qui assurent l'accomplissement des directions données par l'autorité compétente, s'occupant de propagande et de presse, de culture et d'enseignement, d'éducation et de formation des « Jeunesses catholiques », de la protection de la famille, de l'organisation des classes patronales, etc.

Le cardinal insista fortement sur la nécessité complémentaire d'une organisation économique ; car si l'action catholique est avant tout œuvre spirituelle, elle ne peut se passer, en bien des circonstances, de ressources financières. Sous ce rapport encore, il faut noter et déplorer l'inertie des catholiques espagnols, qui, assurément savent être généreux, mais font leurs générosités en ordre dispersé, pour des œuvres inégalement utiles. Croirait-on que la capitale de l'Espagne, où sont si nombreuses les riches ou très riches familles catholiques, n'a encore qu'une cathédrale privisoire, peu en rapport avec le rang et avec le développement croissant de Madrid ? Le diocèse de Vitoria, particulièrement riche, a une cathédrale en construction, qui ne s'achève pas. A Barcelone, où l'on aime à faire les choses plus magnifiquement qu'à Madrid (et en l'occurrence ce ne serait vraiment pas difficile), c'est l'admirable église entreprise par le génial architecte Gaudi qui reste inachevée.

Mais il y a plus important encore que les monuments. Le recrutement du clergé souffre du manque de ressources économiques. Dans un pays officiellement catholique, où il ne peut y avoir par conséquent entre le prêtre et l'instituteur l'antagonisme qu'on a si imprudemment excité ailleurs, les fils d'une famille donnée peuvent être indécis entre la mission sacerdotale et la carrière de l'enseignement : or les relèvements des traitements des instituteurs, si modestes qu'ils aient été, ont rompu de plus en plus l'équilibre

entre le recrutement des instituteurs et celui des prêtres. Les familles modestes peuvent-elles d'une façon générale encourager les vocations qui représentent pour elles des sacrifices immédiats, sans perspective de compensation ? Or, étant donné que l'Etat était si obéré et si mesquin, n'appartenait-il pas aux catholiques riches ou seulement aisés, de parer à un si grand danger ?

Quoi qu'il en soit, l'organisation catholique à peine fondée s'est employée très activement sous l'impulsion de son fondateur à combattre méthodiquement dans les milieux ouvriers l'influence des théories dissolvantes, en même temps qu'à combattre par l'organisation patronale les pratiques et les préjugés qui trop souvent font le jeu de ces théories.

D'une façon générale l'année a été bonne pour le catholicisme social. Même au temps où les catholiques espagnols étaient inorganisés, il y avait un groupe qui en vertu de ses préoccupations mêmes agissait solidairement et méthodiquement ; c'était celui des catholiques sociaux, dont Mgr Reig avait été, et restait, l'ami et le collaborateur ; mais la « démocratie chrétienne » suscitait bien des préventions ; à peine inaugurée, la tradition des Semaines sociales avait été, il y a déjà assez longtemps de cela, interrompue. Or il y a eu en 1926 une Semaine sociale qui s'est tenue dans un des centres les plus actifs de culture et de spiritualité en Espagne, à Oviedo. En 1927, le groupe de la Démocratie chrétienne a donné à Madrid un très important cycle de conférences ; des personnalités éminentes autour du président du groupe, Severino Aznar, Alvaro Lopez Nuñez, Mgr Zaragueta, disciple du cardinal Mercier, Manuel Siurot, Pedro Sangro y Ros de Olano, d'autres encore, ont étudié les conditions de l'action des catholiques espagnols dans la vie nationale et dans la vie internationale ; la dernière des conférences a été présidée par le Nonce apostolique, Mgr Tedeschini, qui a donné ainsi au groupe des catholiques sociaux une consécration contre laquelle la malveillance ne pourra plus rien.

Non moins importante que la propagande par la conférence et par l'action sociale est la propagande par la presse. Là aussi l'organisation est en progrès, accélérée peut-être par les mesures qu'a prises le gouvernement pour provoquer la formation des associations professionnelles dans toutes les corporations. En janvier dernier s'est constitué à Madrid un syndicat de la presse catholique. Les journaux catholiques sont nombreux dans les provinces ;

Madrid un quotidien très important, *El Debate*, met avant tout la défense de la cause catholique ; naguère animé de préventions très injustes envers la France, *El Debate* a compris que ses principes eux-mêmes l'obligeaient à rendre justice à notre pays ; non seulement il compte parmi ses collaborateurs le grand écrivain catholique français René Bazin, mais dans le détail des nouvelles quotidiennes, il ne manque pas de faire connaître la France sous son véritable jour, et d'invoquer au besoin son exemple. Dans le courant de la présente année, Mgr Tedeschini visitant la maison du *Debate*, a fait un chaleureux éloge de l'œuvre que poursuit le grand quotidien catholique. Le Congrès de la Presse latine qui s'est tenu à Madrid au début de juillet dernier a permis à des journalistes catholiques des pays latins d'entrer en rapports plus étroits avec leurs confrères d'Espagne ; il doit en résulter d'appréciables avantages pour la bonne entente des catholiques de ces pays qui souvent se connaissaient assez mal.

Sur le chapitre culture et enseignement il y a encore beaucoup à faire ; mais là aussi on s'est mis à travailler. La question des ressources financières est primordiale. Les riches catholiques qui n'ont pas encore édifié la cathédrale de Madrid, n'ont pas non plus fondé le centre d'Etudes supérieures religieuses que d'éminentes personnalités avaient projeté et dont certains cours ont fonctionné. Cependant le clergé séculier et les grands ordres religieux fourniraient sans peine à un tel centre des maîtres très capables d'en assurer le bienfaisant rayonnement. Il y a cependant, à tous les degrés, dans le public catholique, un mouvement en faveur de la culture religieuse. Il n'y a pas très longtemps (moins de dix ans) qu'une bonne traduction en espagnol, et accessible aux petites bourses a été mise à la disposition du public. Récemment s'est réunie, à Salamanque, pour la troisième fois depuis 1923, une commission de religieux chargés de donner de la Bible une version en espagnol faite directement sur l'original, et l'on espère que le premier volume paraîtra dans le courant de l'année qui vient. Les grands ordres religieux travaillent d'ailleurs activement à la publication des œuvres et à la diffusion de la pensée de leurs fondateurs et de leurs plus illustres représentants, comme à l'établissement ou au rétablissement de la vérité historique spécialement en ce qui les concerne.

Les maisons catholiques d'édition secondent de leur mieux ce

mouvement. C'est ainsi que la Editorial Voluntad a lancé une collection « Letras Espanolas » dont le premier volume est un choix de poésies de saint Jean de la Croix, fait avec une particulière compétence et toute la critique nécessaire puisqu'il est dû au R. P. Gerardo de San Juan de la Cruz, éditeur des œuvres du nouveau docteur de l'Eglise. Le sixième volume de la collection donne un choix de poésies de sainte Thérèse (dont les œuvres elles aussi ont trouvé de nos jours un éditeur excellent, le R. P. Silverio de Santa Teresa, qui en poursuit la grande édition critique et qui en a donné une très bonne édition populaire). La collection dont nous parlons ici ne donne pas seulement de bons extraits d'œuvres connues (et parfois célèbres plutôt que lues, faute d'éditions pratiques ou récentes) ; il lui arrive aussi de donner des œuvres devenues inaccessibles au public et fort intéressantes pour l'histoire du sentiment religieux en Espagne, comme le drame de Mira de Amescua : El esclavo del demonio (T. III de la collection). On pourrait encore citer de la même librairie de nombreuses publications de textes inédits ou réédités, d'ouvrages de piété, d'études sur l'histoire de l'art et de la littérature catholiques, de traductions, notamment du français, d'ouvrages appartenant aux genres énumérés plus haut ou à des genres voisins.

Il ne faudrait pas croire, parce que nous étudions ici l'année religieuse en Espagne, que, en remontant dans le temps en arrière, on relèverait des faits analogues à ceux que nous notons. Disons au contraire que ces faits sont les symptômes d'une recrudescence d'activité qui, sans doute n'est pas spéciale à cette dernière année 1926-1927, mais qui est tout de même tout à fait contemporaine. L'ambiance favorable aux catholiques sociaux, l'organisation générale de l'action catholique, le développement d'une presse capable de rivaliser sur le terrain professionnel avec n'importe quelle autre presse, tout cela est récent. Et il ne manque pas encore de catholiques d'un type un peu périmé du moins en ce qui touche l'action catholique dans la vie publique.

C'est pourquoi l'Eglise d'Espagne attache une si grande importance à la formation des « Jeunesses catholiques ».

Il se peut que le premier grand Congrès des Jeunesses catholiques qui a eu lieu en février dernier apparaisse dans l'avenir comme le principal événement de la présente année religieuse. C'est sous une forme humoristique une grande vérité qu'affirmait un des

membres du Congrès lorsqu'il disait : « L'Eglise d'Espagne vient de mettre au monde, dans les plus heureuses conditions, une robuste fille : la Jeunesse catholique ». Ce n'est pas qu'il n'y eût déjà des unions, des cercles, des congrégations de jeunes gens ; c'étaient là d'excellentes associations de piété, généralement dirigées par des religieux appartenant à des ordres qui donnent l'enseignement ; mais il s'agissait beaucoup plutôt d'entretenir, par l'entraînement collectif, la piété individuelle et la pratique du culte, que de former des catholiques d'action : point de départ indispensable sans doute, mais seulement point de départ de l'œuvre qui aujourd'hui se réalise. Le Congrès a mis en évidence la belle piété de ses membres, mais aussi leur sens de l'action dans la vie publique, action non politique d'ailleurs, mais spirituelle et sociale. Le Congrès s'est expressément proposé de travailler à la réalisation des principes donnés par le cardinal Reig pour l'organisation de l'action catholique. Sa première section s'occupait de la formation des « Conseillers » pour les groupes de jeunes gens, la seconde des rapports entre les unions locales, la troisième du rôle de la jeunesse catholique dans l'action sociale, la quatrième de la fondation d'un instrument de propagande, journal ou revue, la cinquième de la propagande par l'action personnelle, la conférence, le cinéma, etc., la sixième de l'organisation économique, la septième des cercles d'études.

Une des caractéristiques du Congrès fut la participation des membres du clergé séculier et des séminaristes ; c'est en effet la paroisse qui sera de plus en plus le foyer de l'action catholique en général et de celle de la jeunesse catholique en particulier. Vingt et un évêques avaient envoyé leur adhésion au Congrès et quelques-uns des plus éminents y prirent une part effective. Notons, dans le discours de la séance de clôture, prononcé par Mgr l'évêque d'Oviedo, cette affirmation, qui répond à l'un des besoins que nous avons signalés plus haut : « la première préoccupation des catholiques espagnols devrait être à l'heure actuelle la création d'une grande université catholique dans notre patrie. Il est vrai que nous avons des maîtres tout à fait éminents dans nos universités, mais cela ne suffit pas. Il y en a aussi en Belgique et la Belgique a fondé son université catholique, en France, et la France a créé l'Institut catholique de Paris, en Italie, et l'Italie a fondé à Milan son université du Sacré-Cœur... »

Remarquons ici que la Belgique s'était associée, en la personne de M. Carton de Wiart (le fils de l'ancien ministre) représentant la jeunesse catholique belge, fort au courant de ce qui se passe en Espagne, à la belle manifestation de la vitalité catholique espagnole, et souhaitons que la France imite cet exemple de la Belgique.

Bien entendu, le Congrès et ses résultats remplirent de joie l'âme du Primat d'Espagne, qui vit là avec raison un événement décisif.

Le 7 mars, les étudiants catholiques célébraient avec un éclat particulier à Madrid et dans diverses grandes villes la saint Thomas d'Aquin, fête de l'étudiant. A cette fête également M. Carton de Wiart représentait la Belgique et s'associait à la manifestation en termes qui touchèrent beaucoup les Espagnols.

Le vigoureux effort d'organisation dont nous venons de donner un aperçu est d'autant plus intéressant que c'est surtout l'organisation qui a manqué, dans les deux derniers siècles, aux catholiques espagnols pour jouer dans la chrétienté le rôle qui leur appartient. A chaque instant quelque fait plus ou moins important rappelle à l'observateur quelles ressources profondes de vie religieuse subsistent en Espagne.

Tantôt, c'est une ville ou un village qui se consacre au Sacré-Cœur ; citons l'exemple récent du village de Palma del Condado dans la province de Huelva.

Tantôt c'est une personnalité éminente à la fois dans le monde aristocratique et dans le monde intellectuel (Mlle Christine de Arteaga, fille des ducs de l'Infantado) qui renonce au monde pour se consacrer à Dieu.

Tantôt c'est la fondation ou le développement de quelque œuvre d'éducation populaire, comme les écoles de l'Ave Maria du défunt Andrés Manjon, les écoles du Sacré-Cœur de Manuel Siurot, l'Institution Thérésienne (pour les filles) et l'institution du Divin Maître (pour les garçons) du chanoine Poveda.

Tantôt c'est une manifestation touchante et spontanée de la piété populaire dans quelque fête traditionnelle locale.

Tantôt c'est un Congrès eucharistique comme celui qui eut lieu en octobre dans le cadre splendide de Tolède.

Tantôt c'est la restauration d'un ordre glorieux, comme celui des Hiéronymites, qui, le dimanche 10 juillet, réoccupaient le monas-

tère admirable et délabré mais enfin ressuscité, du Parral, à Ségovie.

Tantôt c'est le retour à l'inspiration chrétienne traditionnelle et toujours vivante dans une œuvre d'art, comme dans ces *pasos* (groupes destinés à figurer dans les processions) polychromés qu'a exposés cette année le sculpteur Quintin de la Torre, ou dans l'admirable Christ (un peu antérieur) en bois sculpté que Miguel Blay a exécuté pour une église de Gijon.

Tantôt c'est la richesse révélatrice et le succès d'une exposition comme l'exposition d'art franciscain qui vient d'avoir lieu à Madrid.

Partout il y a là des richesses religieuses dont la pleine mise en valeur n'importe pas seulement à l'Espagne mais à toute la catholicité. La France catholique est au premier rang pour en profiter ; elle peut d'ailleurs de son côté être bienfaisante pour l'Espagne. La différence entre l'évolution politico-religieuse de ce pays et celle du nôtre, la variété des expériences faites de part et d'autre des Pyrénées font que chacune des deux nations a beaucoup à apprendre de l'autre. Un des meilleurs moyens de favoriser cet échange, ce sont assurément les pèlerinages ; précisément l'Espagne et la France sont d'admirables terres de pèlerinages ; et ne peut-on pas dire qu'un pèlerinage qui franchit une frontière est encore plus manifestement catholique qu'un pèlerinage national ? Si les voyages ne sont pas encore assez faciles en Espagne, il est heureux que les pèlerins soient parmi les voyageurs qui exigent le moins leur confort. Signalons d'ailleurs une intéressante initiative, celle qui a été prise à Saragosse (pèlerinage de Notre-Dame del Pilar) pour organiser une hôtellerie destinée aux pèlerins pauvres[1].

Il nous faut ici signaler, après le deuil du cardinal primat un autre grand deuil qui a frappé l'église d'Espagne cette année : Mgr de Diego Alcolea, archevêque de Saint-Jacques de Compostelle, est mort le 16 janvier. Saint-Jacques est le grand pèlerinage espagnol et le grand pèlerinage d'Espagne. Mgr de Diego Alcolea était digne d'y présider. Plusieur années avant d'être élevé au siège de Santiago et au moment de quitter le diocèse de Salamanque pour le Patriarcat des Indes, il avait accueilli avec l'extrême bienveillance qui le caractérisait un petit groupe de pèlerins français venus au nom

1. A Guadalupe, à Montserrat, etc., les pèlerins sont généreusement accueillis et laissent une « aumône » tout à fait facultative.

de la Corporation des publicistes chrétiens en pèlerinage, dans ce diocèse de Salamanque, au Sanctuaire de Notre-Dame de France, qui date du xv° siècle, et où plus d'un pèlerin étranger se rendit, à la fin du Moyen Age, en revenant de Compostelle.

Le successeur de Mgr de Diego Alcolea à Salamanque n'est pas moins bien disposé que lui pour les pèlerins étrangers, et son successeur à Compostelle, fray Zacarias Martinez, est lui aussi tout à fait digne de continuer son œuvre. Ainsi, dans la chrétienté les deuils laissent toujours place à l'espérance.

La mort du cardinal Reig n'arrêtera pas le progrès de l'organisation catholique en Espagne, non plus que celle de l'Archevêque de Compostelle n'entravera le retour qui se dessine actuellement à la tradition des grands pèlerinages.

M. Legendre.

LE PROBLEME DE L'ADOLESCENCE SALARIEE

Solution proposée par la « Jeunesse ouvrière chrétienne » de Belgique

Dans l'apostolat ouvrier, le problème de l'adolescence salariée est, pour nos cœurs de catholiques, l'un des plus angoissants et, à ce titre, il mérite de retenir nos bienveillantes attentions.

Il n'y a pas en effet deux manières de le poser : il s'agit de sauver les âmes des jeunes ouvriers en leur procurant le bonheur spirituel et temporel vers lequel ils aspirent. Grâces à Dieu, le problème est plus que jamais à l'ordre du jour. En France, cette année, le Congrès de l'A. C. J. F. à Rouen en parla longuement et aboutit au développement et à une certaine autonomie des « Equipes ouvrières » ; d'autre part, la première journée d'études de la « Jeunesse Ouvrière Chrétienne » (J. O. C.[1]) qui eut lieu le 10 juillet dernier à Championnet, dans les environs de Paris, mit à exécution la solution que propose et que réalise depuis trois ans la « Jeunesse ouvrière chrétienne » de Belgique.

Examinons le problème tel qu'il fut posé et réalisé en Belgique ; quelques chiffres nous indiqueront son importance :

Les 3.000 paroisses de Belgique comptent 2.000.000 de travail-

1. J. O. C., 7, rue du Landy, Clichy (Seine).

leurs, dont 500.000 sont âgés de 14 à 21 ans. La plupart de ces jeunes salariés ont été baptisés, ont fait leur première communion ; plus de la moitié, je répète, la moitié, en Belgique, a fréquenté l'école catholique jusqu'à 14 ans ; un grand nombre pendant l'âge scolaire ont fait partie d'œuvres paroissiales : catéchisme, croisade eucharistique et patronage... Or, des statistiques minutieuses ont révélé que dans plusieurs régions wallonnes, 2 %, je répète 2 %, seulement des jeunes travailleurs de 20 ans accomplissent leurs devoirs religieux. Et pourtant jusqu'à l'usine, que de dévouements prodigués ! Pourquoi, si choyés avant l'usine, ces jeunes, à leur sortie de l'école, sont-ils abandonnés à leur milieu où le vice, s'exerçant librement, amène nécessairement le relâchement d'abord, puis l'abandon total de toute pratique religieuse ?

Les familles ? Elles ne peuvent suivre leurs enfants dans les deux ou trois heures de train qu'ils font quotidiennement, ni pendant leurs travaux, leurs repas et leurs loisirs. Combien de parents ignorent même l'endroit où travaillent leurs enfants ! « Ils changent si souvent de place », disent-ils.

Les patrons ? « J'ai autre chose à faire qu'à m'attirer le mécontentement des personnages tarés qui dominent mes ateliers où je ne suis pas toujours le maître... Reconnaissons également qu'absorbés par la mécanique, la technique et la finance, nous avons oublié la jeunesse salariée[1]... »

Un autre me disait : « Par la promiscuité inévitable de l'usine, la lutte contre la corruption des jeunes m'est impossible, les conditions nouvelles de lutte économique devant la concurrence internationale de la grande industrie moderne ne me laisse, d'ailleurs, en toute conscience, qu'une responsabilité bien restreinte... »

Et nous prêtres, pouvons-nous les atteindre dans une usine extra paroissiale ? Peut-être les atteindrons-nous encore quelques heures le dimanche dans un patronage, mais ne voyons-nous pas notre influence d'une heure contrecarrée toute une semaine par les sollicitations incessantes où notre jeune ouvrier, sans tutelle, sans surveillance, en pleine crise de sa pureté, subira tôt ou tard l'influence du milieu ou même de l'hérédité ? Constatons une fois de plus combien le problème de l'adolescence salariée mérite l'attention redoublée de nos esprits et de nos cœurs. Documentés par des faits et

1. « Dossiers de l'Action Catholique », mai 1927, page 5, « La J. O. C. », par V. Thirau, ingénieur.

des chiffres, éclairés de nos expériences quotidiennes, posons-nous le donc aujourd'hui encore.

Et d'abord toutes nos méthodes du passé ont-elles été adaptées aux conditions présentes de la grande industrie moderne ? proportionnées aux mentalités modernes de la jeunesse ? N'avons-nous pas traité nos jeunes ouvriers comme des élèves de collège, des universitaires ou des congréganistes ? N'avons-nous pas manqué d'esprit d'adaptation ? disons le mot, de compétence ? Sans compétence, comment pouvions-nous suffisamment aider et préparer nos jeunes travailleurs à solutionner les problèmes terribles, les cas de conscience douloureux qu'ils se posent dans leur quatorzième année, à la sortie de l'école ? Comme prêtres, éducateurs ou apôtres, les avons-nous suffisamment aidés dans le devoir qu'ils ont, le jour de leurs quinze ans, de gagner leur pain quotidien ? Que de problèmes se posent dont nous devons nous préoccuper :

Orientation professionnelle, choix du métier et du patron, embauchage, déplacement, heures de départ et de rentrée, trams et trains, stabilité au travail, chômage, apprentissage, cours professionnels du soir et du dimanche ?

Problèmes moraux : leur droit à la pureté, puisqu'ils en ont le devoir, malgré promiscuités, vestiaires, douches, contremaîtres corrompus, repas et repos, camaraderies, conversations, mauvais exemples, scandales, théories erronées, loisirs, lectures ; amusements ; c'est encore le problème de leur liberté de « majeurs » alors qu'ils ne sont que des « mineurs » ; libre disposition de leur salaire, argent de poche, primes, etc.

Problèmes religieux enfin, leur droit, puisqu'ils en ont le devoir, de se sanctifier dans un milieu de travail « corrompu » *qui paraît* devoir être nécessairement « corrupteur ». Le travail manuel des usines entraînerait-il donc fatalement l'obligation de vivre en état habituel de péché mortel ? Faut-il que, pour éviter l'occasion prochaine signalée par la morale catholique, ils désertent l'usine et meurent de faim ? Est-ce que oui ou non, « gagner » sa vie équivaut à « perdre » son âme ? Oui ou non, est-il possible d'être à la fois chrétien et ouvrier ? Or, actuellement, parler d'un « ouvrier chrétien », n'est-ce pas tout à fait comme si on parlait d'un patron communiste, d'un juif antisémite, d'un curé franc-maçon ? Le socialisme qui accapare depuis un siècle la classe des travailleurs doit-il conserver le monopole de la défense de leurs intérêts ? Faut-

il que le socialisme qui, par son matérialisme, a retiré toute dignité, toute fierté, tout idéal de classe, continue à « matérialiser », d'aucuns diraient « abrutir » la classe ouvrière ? Et pour nous, éducateurs, ne serait-ce pas du pharisaïsme que de former dans nos écoles libres des chrétiens rayonnants et agissants, si nous ne cherchions pas *aussi* une organisation capable de les aider à changer les conditions dans lesquelles ces jeunes travailleurs sont obligés de vivre ? S'ils demeurent isolés et abandonnés au sein de la classe ouvrière, n'est-ce pas leur demander un héroïsme que nous n'oserions pas exiger des jeunes catholiques des autres classes sociales ?

Un mur s'est élevé et nous sépare de plus en plus des générations montantes, c'est un fait ! Le renverser d'un seul coup est impossible ! Il est bâti de préjugés de classe, de sophismes enracinés au cours de générations multiples. Que faire ?

Le faire franchir par une élite chrétienne qui s'organisera et travaillera de plain-pied de l'autre côté de la barricade, dans un milieu qui aura l'avantage d'être homogène, sur un terrain où elle sera compétente, où son prestige sera facile et l'emprise possible.

Telle est la solution proposée par le récent mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne de Belgique.

Parcourons d'abord ses origines et son développement actuel, pour approfondir ensuite l'étude des méthodes spéciales qu'elle préconise.

Ses origines[1]

Au début de 1914, un jeune vicaire de Laeken, près de Bruxelles, dont l'âme ardente d'apôtre était servie par une intelligence vive et claire, une volonté à la fois passionnée et ferme, et qui, depuis vingt ans, s'était rendu compte de la profonde détresse intellectuelle, morale, religieuse des jeunes ouvriers des grandes villes, fonda au sein du cercle d'étude du patronage de Laeken la première section des Jeunes ouvriers chrétiens. Il comprit que les prêtres les plus dévoués sont impuissants devant l'étendue du mal à guérir et que seules des phalanges de jeunes apôtres ouvriers peuvent porter à l'adolescence salariée de nos grandes agglomérations industrielles les remèdes chrétiens. Il se mit à l'œuvre et prépara avec soin, patience et courage, les collaborateurs nécessaires.

Chargé en 1916 de la direction des Œuvres sociales de l'arron-

1. « La J. O. C. », R. P. Arendt (Editions Spes, Paris).

dissement de Bruxelles, l'abbé Cardijn put accroître son champ d'action, parfaire son expérience et se trouva bientôt prêt à étendre à toute la Belgique ses réalisations locales.

En 1924, après dix ans de mise au point, il alla exposer au Saint-Père son programme : « Vous êtes sur le bon chemin », lui répondit par cinq fois le Souverain Pontife, continuez votre travail de relèvement et d'organisation de la masse ouvrière, répéta-t-il. Je bénis vos efforts et acclame vos succès. »

Le 10 juillet 1924, dans une réunion de prêtres, convoqués à Bruxelles, tous adoptèrent le plan d'action de l'abbé Cardijn. La J. O. C. était fondée. Treize fédérations : Liége, Namur, La Louvière, Charleroi, Waremme, Verviers, Huy, Ciney, Mons, Tournai, Mivelles, Mouscron, Arlon s'organisèrent de suite sur le type de celle de Bruxelles.

Les sections locales sortirent de terre de telle sorte qu'au premier congrès de Bruxelles l'année suivante, en avril 1925, six mille jeunes ouvriers wallons étaient représentés par 400 délégués. Ce congrès s'occupa de l'organisation de la Fédération Nationale et de son programme.

Au mois de septembre de la même année, le Secrétariat général organisa une première Semaine d'études dans la maison de retraites de Fayt-Lez-Manage ; on s'attendait à 75 participants, 180 délégués reçurent, quatre jours durant, les consignes et les directives nécessaires. Ce fut une révélation. Cette Semaine fit découvrir les ressources insoupçonnées dont l'apostolat dispose au sein de la jeunesse ouvrière wallonne.

L'année suivante, en avril 1926, 2.000 jeunes travailleurs de 200 sections, représentants des 12.000 membres cotisants, participaient au deuxième congrès tenu à Namur ; ils ne réclamaient pas une augmentation de salaires, mais le droit à l'honnêteté dans les ateliers et dans les trains. « La J. O. C., disait l'aumônier général, a voulu crever l'abcès de l'immoralité à qui elle veut livrer une guerre exterminatrice, parce que nous ne ferons jamais rien avec une jeunesse ouvrière immorale. » Le sérieux, la discipline et l'enthousiasme de ces 2.000 jeunes congressistes émerveillèrent Mgr Heylen, évêque de Namur, qui donna à la J. O. C. de précieux encouragements.

La même année, en août 1926, une deuxième Semaine d'étude réunissait dans les magnifiques locaux du collège Saint-Michel de

Bruxelles 300 jeunes ouvriers qui consacrèrent quatre journées à rechercher les moyens d'assurer la grandeur morale de la classe ouvrière ; ils étudièrent successivement les causes du fléchissement moral que des enquêtes antérieures leur avaient fait constater dans les milieux ouvriers de leur pays, puis les principes de relèvement prônés par la religion et la morale catholiques.

Cette année, en avril 1927, une troisième Semaine d'Etudes fut organisée à La Louvière, en plein centre industriel ; 400 délégués de 374 sections différentes suivirent quatre jours des cours sur : l' « Education J. O. C.iste et les collaborations nécessaires » ; ce sujet achevait de poser la J. O. C. devant l'opinion. Personne n'a pu sortir de ces quatre journées d'études, auxquelles assistèrent un certain nombre d'étrangers, dont sept délégués de la première section Jociste française de Clichy, sans être émerveillé de l'élévation du niveau intellectuel chez ces jeunes ouvriers ; beaucoup étaient capables de penser sérieusement, d'exprimer clairement leurs idées, de suivre avec fruit des cours sur des sujets difficiles. Le bilan de la dernière année 1926 nous donna 5.000 nouveaux membres inscrits depuis un an ; 58 journées d'études régionales avec 5.000 participants avaient eu lieu au cours de l'année, sans compter retraites et récollections dont nous parlerons tout à l'heure. Enfin, deux fédérations et deux sous-fédérations nouvelles étaient formées. Avec les organisations parallèles de J. O. C. féminine organisées selon les mêmes méthodes pour les jeunes ouvrières, 22.000 jeunes ouvriers et 8.000 jeunes ouvrières ont été groupés en deux ans avec l'abbé Cardijn comme aumônier général.

Méthodes

Le but de l'apostolat chrétien étant de christianiser les âmes, la J. O. C. se propose d'y parvenir par trois moyens :

1° Une *éducation distincte*, son premier objectif ;

2° Une *organisation distincte* qui en est la condition ;

3° Enfin, une *action distincte*, mais rattachée cependant à l'*Unité* de la grande action catholique.

1° Education

La J. O. C. ne fait pas de surenchère, ne veut donner « plus » ou « moins » que le socialisme ; elle veut donner « *autre chose* », c'est pourquoi elle se propose d'abord et avant tout l'éducation *intégrale* des jeunes travailleurs de 14 à 21 ans : éducation religieuse,

intellectuelle, morale et professionnelle en vue de l'action ouvrière à exercer, mais elle pense que cette éducation ne peut être parfaitement adaptée aux besoins des jeunes ouvriers que si elle est donnée par des groupements *distincts, à l'aide de méthodes spéciales.* Ces mots d'adaptation, d'homogénéité, de spécialisation de méthodes et de services, reviendront fréquemment sous notre plume et nous en parlerons d'une manière plus détaillée tout à l'heure. Cette œuvre éducative, préparatoire à l'action, exigera beaucoup de patience et d'abnégation, car c'est un travail de « régénération » à faire ; ce sont eux qui la réaliseront, sous la direction paroissiale des curés ; sous la direction inter-paroissiale des directeurs d'œuvres sociales, aidés des jeunes dirigeants déjà formés et spécialisés en vue de l'action catholique dans les usines. Les prêtres devront donc les instruire de la « déontologie ouvrière » comme d'autres s'instruisent de la « déontologie médicale » ; tous devront connaître, pour les signaler, les grands courants d'opinions qui balaient et submergent tout idéal populaire chrétien, ces courants d'objections plus ou moins subtiles, plus ou moins grossières qui circulent partout.

Cette formation *intellectuelle* suffisante se fera en des cercles d'études parfaitement adaptés, où les jeunes pourront exposer leurs besoins, discuter leurs projets, faire le « grand déballage » : conversations de la semaine, objections entendues, chacun racontant tout ce qu'il a vu, entendu, remarqué d'intéressant ; toutes choses impossibles devant des étrangers à leur classe, souvent plus érudits qu'eux, souvent les fils de leurs patrons. Ici le rôle de l'aumônier est d'intervenir directement pour les aider à résoudre les cas de conscience absolument inattendus qui se présentent chaque jour et que rien ne les a préparés à résoudre ; le « directeur prêtre » devra, tantôt calmer leurs scrupules, tantôt inquiéter, mais ne jamais violenter leur conscience déformée ou mal éclairée.

Pour ma part, j'ai toujours été étonné, au cercle d'études, du besoin intellectuel des jeunes ouvriers : frottements du train et de l'usine, discussions, lectures de journaux, éveil du milieu, mais aussi leur compromission jociste, paraissent en être l'occasion ; ainsi, tout les stimule à voir, à juger, à comprendre, à agir. Mais pour cela, leur mentalité de classe, imprégnée du matérialisme socialiste, doit être rééduquée ; il faut leur apprendre à voir en chrétiens, à juger en chrétiens, à comprendre en chrétiens, à agir en chrétiens : c'est donc le cercle d'études qui s'efforcera de refaire une

mentalité chrétienne en remettant à l'honneur le travail manuel devenu le devoir d'état et l'instrument de leur sanctification ; selon l'expression si vraie d'un président régional, Louis Dereau, métallurgiste à Haine-Saint-Pierre : « Il faut que l'ouvrier aux moins noires puisse conserver l'âme blanche. »

Pour refaire cette mentalité chrétienne ouvrière adaptée, le cercle d'études jociste dispose d'une presse spéciale : d'abord un « *manuel* », catéchisme exposant des faits, formulant des vœux, ce manuel sert de base aux discussions et aux échanges d'idées ; ensuite un « *bulletin des dirigeants* » mensuel, enfin un journal bi-mensuel tiré à 25.000 exemplaires où nos jeunes se relisent eux-mêmes en lisant ce que tous écrivent tour à tour. Il n'est point question ici de surenchère, ni d'antisocialisme, ni d'anticommunisme, mais de christianisme tout court ; le cercle d'études leur montre que notre doctrine sociale chrétienne est aussi belle, aussi cohérente, infiniment plus stable que toutes les autres théories qui ne sont souvent que des « mauvaises copies » de la nôtre.

Cette transformation de la mentalité ouvrière aura pour résultat le relèvement progressif du milieu de travail « corrompu », qui ne doit plus être nécessairement « corrupteur », elle l'assainira, mieux que cela, le sanctifiera puisqu'un ouvrier doit pouvoir sauver son âme en gagnant sa vie de métallurgiste, de mineur ou de verrier, qu'une ouvrière « en cheveux » qui travaille aux fabriques doit pouvoir devenir une sainte à canoniser.

La formation religieuse est donc le point principal du programme, constatez-le en examinant le bilan de cette année 1926 où 110 journées de récollections locales, 54 retraites régionales avec 2.740 présents et 22 retraites fermées de trois jours qui ont groupé 800 participants. L'esprit de cran et de conquête que le prêtre aura communiqué à ces jeunes âmes les mènera à participer intensément à la vie paroissiale dans les cadres de « l'association paroissiale » où ils se rencontreront avec les autres jeunesses agricoles (J. A. C.), jeunesses estudiantines (J. E. C.), ou jeunesses universitaires (J. U. C.).

La J. O. C. inspire à ses membres un idéal chrétien qui doit les empêcher de se résigner à l'abrutissement de leur vie matérielle, à la duperie sanglante de la révolution, et les prépare ainsi avec soin à remplir leurs devoirs *sociaux* et à contribuer pour leur part à l'établissement d'un ordre social chrétien. Elle leur fait connaître

et estimer les organisations chrétiennes d'adultes où ils devront entrer plus tard comme propagandistes ou dirigeants. Elle leur apprend que l'adhésion à ces groupements ne doit pas être seulement un acte intéressé, dicté par l'espoir d'un profit personnel, temporel, légitime, mais bien plus être un acte de charité chrétienne en faveur de leurs compagnons de travail, elle leur fait connaître également les enseignements sociaux des papes et notamment ceux relatifs à la famille, à l'organisation professionnelle, au rôle de l'Eglise et de l'Etat, etc.

La J. O. C. s'interdit toute activité *syndicale* proprement dite, ce genre d'activité étant réservé à la Confédération des Syndicats Chrétiens de Belgique[1], mais beaucoup de jocistes sont syndiqués chrétiens et la plupart le deviendront un jour.

Enfin, la J. O. C. s'abstient de toute activité *politique* en ce sens qu'elle ne s'occupe pas du tout de propagande électorale et ne participe pas aux manifestations des partis politiques, si ce n'est dans les cas où ces manifestations ont un but de défense religieuse. Cette abstention se justifie, non seulement par l'âge des membres qui ne sont pas électeurs, par le rôle éducatif de la J. O. C. nécessitant une collaboration continuelle du clergé, mais aussi et surtout par les directives données par Sa Sainteté le Pape Pie XI aux associations de Jeunesse catholique.

Cette formation intellectuelle, religieuse et sociale dont nous venons de parler ne sera durable et méthodique qu'à la condition d'être prolongée par une organisation distincte, groupée en un cadre local, régional et national.

2° Organisation

Organisation distincte indispensable puisque la J. O. C. se propose une méthode de contact qui fera *rester* dans la classe ouvrière une élite ouvrière vivant dans le milieu même où elle exercera sa mission éducatrice.

Organisation *distincte !* Nous venons de prononcer un mot qui a fait couler beaucoup d'encre. Pourtant nous croyons que cette distinction ne peut nuire à l'unité de l'action catholique ; distinguer n'est pas disséminer, mais au contraire renforcer ; la spécialisation n'est point dispersion ni gaspillage, mais production ; ne cesse-

1. Secrétariat : 14, avenue de la Renaissance, Bruxelles.

rions-nous pas d'être vraiment catholiques dans la mesure où nous serions exclusifs ?

N'est-ce point d'abord le fait de l'inégalité des valeurs et des classes qui nous oblige à cette distinction ? Chacune en effet a ses besoins différents, intérêts distincts, tendances, habitudes différentes, langage, mœurs, tout diffère. Ne touchons pas du doigt cette discordance profonde « en voyant les classes sociales affecter de plus en plus de se passer les unes des autres, entendre opérer leur régénération par leurs propres moyens, témoignant même d'une vive répugnance lorsqu'il leur faut supporter la collaboration de quiconque n'est pas tout à fait de leur bord. Parlez à des intellectuels des durs labeurs manuels, des aspirations ouvrières ? Langage souvent inconnu. Parlez à des ouvriers des rigueurs de l'étude ? des risques économiques ? un pli goguenard aux lèvres méprisantes vous a vite répondu ». C'est ce que constate avec raison le Père Alexis Décout dans un récent article des *Etudes* du 20 avril 1927 sur les » Jeunesses de classes ». Eh quoi ! ces distinctions ne sont-elles pas des barrières providentielles nécessaires ? Oui, sans doute, mais des barrières à la manière des cloisons d'alvéole d'une ruche unique, c'est-à-dire des gardiennes, des bases de départ et des points d'appui. Pourquoi ne nous en servirions-nous pas ? N'oublions d'ajouter cependant que c'est à ce niveau des groupements distincts établis que s'opéreront les collaborations nécessaires des autres classes de la société comme des facteurs sociaux en jeu : l'usine, l'école, la paroisse et la famille[1].

Et puis le régime du travail actuel, les conditions de gagne-pain, la préoccupation des besoins temporels, spéciaux à des jeunes ouvriers, n'exigent-ils pas aussi cette distinction ? Des services d'orientation professionnelle et de chômage ne sont pas utiles à de jeunes étudiants... De plus, cette distinction de cadres organiques va donner au groupement jociste une *homogénéité*[2] excellente, tout au profit de la formation individuelle comme de l'action qui suivra : communauté de besoins et d'intérêts, nous en avons déjà parlé, mêmes difficultés intellectuelles et morales, communauté de talents et dons

1. « L'Education jociste et les collaborations nécessaires », programme de la 3e Semaine d'Etudes de la J. O. C., avril 1927 (Editions J. O. C., 19, rue Plétinckx, Bruxelles).

2. « Tout en établissant l'association paroissiale (A. P. I. C.) comme étant le groupe constitutif et vital, vous laissez une juste liberté au recrutement par groupes homogènes s'adaptant aux exigences particulières de vie et aux différents milieux... »
(Lettre de Sa Sainteté Pie XI au président de l'A. P. I. C., 16 août 1927.)

naturels, de fortune, d'atavisme et d'hérédité, une certaine uniformité d'idéal ; c'est pourquoi la J. O. C. recommande à ses dirigeants de rechercher tout ce qui peut faciliter cette homogénéité. Alors, c'est un « esprit de caste » ? redites-vous encore. Non ! Ils sont chrétiens, nous l'avons dit, mais ils ont un « esprit de corps », celui que les poilus de la guerre connaissent bien, mais qu'ils ne connaissent plus, car la communauté de risques, qui avait créé cette atmosphère de cordialité, n'existe plus ; il n'y a d'esprit de corps que pendant le temps où des intérêts communs sont en jeu, et, si pour les soldats, ces intérêts communs cessèrent à l'armistice, pour les ouvriers, leurs intérêts communs durent toute la vie. Pourquoi n'auraient-ils pas eux aussi un esprit de corps à la manière des élèves dans les grandes écoles qui ont leurs traditions et leurs mœurs, leurs organisations de « taupe » ou de « corniche ». Esprit de corps qu'on ne saurait critiquer lorsqu'il est dominé par l'esprit chrétien et qui donne aux estudiantines, aux associations d'ingénieurs (U.S.I.C.), associations professionnelles, etc., un sentiment particulier de leur honneur et de leur responsabilité qui nous garantit à tous leur loyalisme dans la fonction qu'ils exercent au profit général.

Je prends un exemple : la profession du Barreau. L'apprenti avocat y doit présenter une sorte de chef-d'œuvre comme dans les anciennes corporations ; sa licence, permettant l'admission, est donnée par le Conseil de l'Ordre, c'est-à-dire par le Conseil de la Profession avec son Président ou Bâtonnier, lequel s'enquiert de la moralité et de la situation de fortune pouvant refuser l'inscription ; l'avocat reste soumis à la surveillance du Conseil professionnel, et suivant la gravité des infractions peut être rayé du tableau, c'est-à-dire être exclu de la profession.

L'esprit de corps pas plus que l'esprit de classe, conséquences de l'homogénéité d'habitudes et de besoins, ne peuvent se supprimer, mais ce qui doit cesser c'est l'esprit de clan qui est antichrétien, amenant, lui, fatalement l'esprit de lutte.

La J. O. C. recherche donc cette homogénéité condition de succès, qui fait la force du socialisme belge, du « Parti ouvrier belge » (P. O. B.). En tous cas, cette homogénéité obtenue par une spécialisation nous donnera des techniciens de l'apostolat populaire, des compétences laïques qui en discernant ces courants d'opinion s'initieront à la pédagogie ouvrière. Ce sont ces méthodes qui ont fourni en deux ans à la J. O. C. ses 150 jeunes dirigeants, véri-

tablement chefs, que nous avons pu admirer autant dans les réunions publiques que dans leurs conversations privées.

Préparation intellectuelle adéquate, prestige de leur compétence, cran et serviabilité dans l'usine : voilà de quoi faciliter singulièrement la *discipline* d'un mouvement de masse fait d'initiatives et non de passivités, accru de ce fait que le mot d'ordre est donné par des chefs sortis de leurs rangs et qui, semblables aux poilus de la guerre devenus officiers, semblent rester l'un des leurs. Qui saurait mieux les comprendre, les gagner que ces apôtres, pris parmi eux. « Les apôtres n'allaient pas au peuple, dit le P. Bessières dans son « Evangile du Chef », ils étaient peuple, ils le restèrent. »

Cette discipline intellectuelle et morale, discipline dans l'éducation de « classe », discipline dans l'organisation de « classe », en préparant une action de « classe », éveillera en eux le sens des responsabilités, responsabilités de « classe », leur montrant par une certaine fierté de classe qu'il y a une vocation magnifique d'être dans leur milieu les témoins du Christ ouvrier et d'y travailler à l'extension de son règne social en devenant eux-mêmes de véritables Christs qui, en habits de travail, relèveront leur classe déchue. Il est donc vrai que la J. O. C. cherche à ce que les travailleurs s'élèvent entre eux et par eux, n'est-ce pas la condition pour que le mouvement soit prenant et attirant ? qu'il captive les sympathies de la masse des jeunes ouvriers ? Il ne s'agit donc pas de les déraciner pour arracher à la classe ouvrière ses meilleurs éléments, « mais planter en plein vent des tiges vigoureuses qui retiendront autour d'elles le sol meuble et léger comme du sable[1]. »

3° Action

Enfin, la J. O. C. n'est formée et organisée que pour agir dans le milieu que nous savons, avec les méthodes que nous connaissons. Son action sera d'abord négative en vue de la protection des jeunes travailleurs, doublée d'une action positive en vue de leur conquête. Vandervelde a dit : « Le P. O. B. prend l'ouvrier tout entier, à tous les âges de la vie, dans toutes les activités de son existence. »

La J. O. C. ne veut pas faire moins, la charité du Christ le lui impose, mais elle fera plus en lui donnant... cela et « autre chose ».

Par son action protectrice, elle désire conserver coûte que coûte

1. « La Jeunesse ouvrière », P. Jacques Leurent, p. 22 (Apostolat de la Prière, Toulouse).

à quatorze ans les milliers de jeunes apprentis qui sortent de nos écoles libres afin que les plus intelligents n'aient pas à exercer ailleurs que chez nous leur influence de classe. La J. O. C. aidera les jeunes ouvriers à résoudre les problèmes professionnels et moraux que nous savons, à atténuer la crise religieuse inévitable, elle les protègera en les éduquant à vivre dans leur milieu de vie avec toute la conscience et dignité voulue.

Elle les protègera en les servant par l'intermédiaire de « services » de propagande, de retraites et de récollections ; services d'orientation professionnelle en conformité avec leurs aptitudes et leurs goûts ; secrétariats d'apprentissage, placements-bourses aux apprentis, contrats d'apprentissage, subventionnés par l'Etat dans le but de favoriser la stabilité au travail ; protection d'accidents de travail si fréquents chez les apprentis, protection contre le chômage, et dans le chômage protection contre l'oisiveté ; services éducatifs par des sections syndicales et sections de loisirs ; conférences, cinémas, dramatiques, bonnes chansons, bibliothèques ; services d'épargne qui déjà organisés en 108 sections ont réalisé en 1925 pour 3.000 épargnants près de 300.000 francs arrachés aux exploiteurs des passions populaires. La J. O. C. organise encore la tutelle jociste en préconisant le système des « blocs jocistes ». Le jeune ouvrier n'est plus désormais dans son atelier un isolé, mais sera soutenu dans une ambiance chrétienne par la présence d'autres jocistes groupés autant que possible par usines. Ils s'entr'aident ainsi mutuellement par les liens d'une véritable amitié et d'un idéal chrétien commun, se découvrant réciproquement dans les usines par leur insigne, par les chants et refrains de leur J. O. C. ; ils forment ainsi des blocs assez solides pour résister aux attaques, aux sarcasmes, aux insultes, aux arguments des propagandistes de l'erreur et du vice ; les aînés deviennent de véritables protecteurs de leurs frères apprentis pour leur éviter de crier : « Maman, au secours, où suis-je tombé ? Est-ce donc cela apprendre à gagner sa vie ? » J'ai connu tel apprenti qui se mutilait volontairement le doigt à l'insu de ses parents pour ne pas aller au travail y subir les outrages dont il était l'objet. « Anges gardiens de nos jeunes apprentis, disait encore Louis Dereau, nous devons nous déclarer ouvertement dans l'usine les champions et défenseurs de leur pureté. » Voilà bien le type du jociste, dont l'attitude fière et chevaleresque est plus apologétique que tous les meetings et toutes les discussions. Ces blocs de « compartiments

jocistes » pour les trajets en chemin de fer, de « cellules d'usine », demain d' « ateliers jocistes » fournissent déjà maintenant une base solide pour l'assainissement progressif des bureaux et des usines ; cette cohésion des demi-volontés assemblées aboutit encore à une sympathie de plus en plus marquée de la part de certains contremaîtres plus chrétiens, de certains patrons mieux intentionnés. Tel directeur d'une métallurgie belge disait au président fédéral : « Vos jocistes de mon usine sont de chics types, dignes d'être mes fils. » Cette parole se passe de commentaires.

Comme nous venons de le voir, dans son action protectrice négative, la J. O. C. fait déjà :

Œuvre de conquête : n'oublions pas qu'elle est faite par les jeunes ouvriers qui sont restés chrétiens pour ceux qui ne le sont pas, disons, ceux qui ne le sont « plus ». Son chant si joyeux et si entraînant le leur redit sans cesse :

« Nous referons chrétiens nos frères,
Par Jésus-Christ nous le pourrons ! »

Que de beaux exemples de conquête j'aurais à vous citer : tel ouvrier faisant route sur le train tous les jours, criant à chaque station : « La J. O. C., par ici. » Tel autre trouvant dans son usine une centaine d'abonnements au journal, tel autre de Liége gagnant chaque jour un livret d'épargne, tel autre faisant faire les Pâques à son président de section qui ne les avait pas faites depuis huit ans ; tel jociste amenant en retraite fermée le fils d'un militant socialiste, le jeune homme rentre chez lui tellement métamorphosé qu'il étonne son père par ses sentiments de dignité ouvrière recouvrée, le fils s'enhardit, va jusqu'à reprocher au père son socialisme et l'ébranle au point de le convertir à moitié, en tout cas obtient pour lui toute liberté d'action jociste. Les exemples fourmillent.

La J. O. C. prêche en somme l'idéal qui anime à la fois la Croisade et les Scouts, esprit chevaleresque et conquérant, adapté aux besoins des jeunes ouvriers de quatorze à vingt et un ans, âge où l'on peut espérer encore les accrocher à la défense religieuse de leur foi, de leur dignité, de leur valeur morale, alors qu'après il sera souvent trop tard ! Nous les accuserions d'esprit de caste ? Le Scoutisme n'a-t-il point ses patrouilles, ses méthodes, son esprit propre ? L'esprit de caste est antichrétien, il n'existe pas plus chez

les scouts que dans la J. O. C. Faisons-leur donc crédit ! Ces jeunes ont des ressources insoupçonnées, une générosité trop souvent méconnue ; s'ils prétendent conquérir la classe ouvrière par « leur » organisation et « leur » action distinctes, surtout ne les gênons pas, au contraire, aidons-les de tout notre pouvoir et dirigeons-les, puisque Sa Sainteté Pie XI exprimait récemment au général de Castelnau son désir de le voir organiser partout « le laïcat ». Formons des dirigeants ouvriers qui seront demain nos interprètes dans les usines, « notre clergé indigène », non pas en soutane, mais en salopette et bourgeron bleu.

Voilà l'œuvre de croisade et de conquête que la J. O. C. réalise par ses trois consignes : amitié, enthousiasme et discipline.

Amitié. « Quand j'aperçois un jociste avec son insigne dans l'usine ou dans le train, on se sert la main, pour un peu on s'embrasserait », me disait l'un d'eux.

Enthousiasme et crânerie, note bien caractéristique des congrès et des journées d'études, car la J. O. C. fait œuvre de jeunes. Vous parliez d'esprit de « clan » ? Je parle d'esprit de « cran ». Ecoutez encore :

Un métallurgiste jociste est désigné par ses camarades d'atelier pour offrir des souhaits de fête au contremaître socialiste, il lui parle devant l'atelier rassemblé, si crânement de « Jésus » et de son idéal jociste, qu'il est félicité en termes élogieux pour sa franchise et sa crânerie. Ce cran, cet enthousiasme et cette amitié permettent aux jocistes d'être ainsi les porteurs de la « bonne nouvelle », les messagers du bonheur chrétien, pudeur, audace, fierté, paix de l'âme, ambitieux qu'ils sont d'être les meneurs de l'Action catholique là où personne ne peut les remplacer.

Avec tout cela, cette discipline dont nous avons parlé, discipline locale, régionale, nationale, provoquant l'admiration des étrangers et des adversaires eux-mêmes. Ainsi la J. O. C., par son esprit de protection et son esprit de conquête, ne veut pas laisser à d'autres le prétendu monopole de la défense ouvrière et ne se reposera pas jusqu'à ce que la dernière âme de nos jeunes ouvriers ait été reconquise à la personne de Notre-Seigneur.

En résumé, cette action de classe est donc distincte comme sont distincts les foyers dans une famille, les régions dans un pays, les langues et idiomes dans une même race, comme sont distinctes elles-mêmes les actions des armes, infanterie, artillerie, aviation,

dans une même armée ; comme sont distincts sans être autonomes ces triples Eglises, militante, souffrante et triomphante qui par la communion des saints de la terre, du purgatoire et du ciel ne forment entre elles qu'une seule et même Eglise, l'Eglise de Jésus-Christ. C'est pourquoi, bien que distincte, l'action de la J. O. C. marche, quoi que l'on dise et marchera de plus en plus,

Dans l'UNITE de la grande action catholique.

La J. O. C. participe en effet à la vie du tronc unique qu'est l'A. C. J. B.[1] dont elle reçoit les directives générales. Avec elle, elle a pris part déjà à différentes campagnes en faveur des Missions, pour la protection de la moralité publique, contre les persécutions mexicaines, avec elle, elle a participé au Congrès national de Jeunesse catholique qui, à Liége, le 26 août dernier, groupa 50.000 jeunes gens.

La J. O. C. entend rester la « branche » la plus active, « l'aile » la plus vaillante de cette A. C. J. B. dont elle fait « partie intégrante[2] », dont elle porte l'insigne : le blé qui lève enlaçant une croix, mais de couleur distincte, verte pour les étudiants, bleue pour les agriculteurs, elle est rouge pour les ouvriers... oui ! rouge, symbole des sacrifices qu'ils sont décidés à s'imposer, symbole des persécutions, des vexations, des renvois d'usine dont ils sont l'objet, symbole du sang qu'ils verseront peut-être un jour, car ils sont les troupes les plus exposées du front où l'on bataille « pour » ou « contre » le Christ. Plus exposée, la J. O. C. se rend plus parfaitement compte de l'action méthodique et concertée qui lui est nécessaire en vue d'atteindre certains objectifs importants ; entente cordiale et parfaite avec tous les autres groupements de jeunes catholiques, elle aussi, pour sa part, veut servir à la démonstration magnifique de la puissance salutaire de la grande charité chrétienne réunissant toute classe, tout groupement, avec lesquels elle désire collaborer en vue de la plus grande gloire de Dieu et du salut des âmes, mais elle tient énergiquement à conserver l'emploi de méthodes spéciales adaptées aux besoins des jeunes ouvriers parce qu'elle estime que, sans cette spécialisation et cette adaptation, la plupart des adolescents salariés se perdraient et qu'ainsi

1. A. C. J. B., Bulletin technique, 126, rue de Tirlemont, Louvain (Chanoine Picard).
2. La « J. O. C. » de Belgique, R. P. Arendt, Paris, Spes 1927, page 8.

l'action catholique subirait un échec déplorable[1]; ainsi, dans une action catholique mieux organisée, parce que plus adéquatement adaptée[2], la J. O. C. ambitionne de grouper demain tous les jeunes paroissiens ouvriers du pays et faire régner le Christ-Roi, non plus sur une minorité ni sur une petite élite, mais, comme le disait le Souverain Pontife à l'aumônier général de la J. O. C., sur la « masse » de la classe ouvrière de Belgique.

Louis de Baillencourt, S. J.

1. « Dans les groupements particuliers on s'occupera des intérêts catholiques particuliers, mais il faut des organismes généraux qui aient pour objet les intérêts catholiques universels. A ces organismes généraux doivent appartenir tous les groupements et tous les membres des groupements particuliers; c'est cela l'esprit catholique, car le catholicisme est une religion d'unité. »
Chanoine Picard, aumônier général de l'A.C.J.B., extrait de sa brochure « L'Action catholique » (chez Giraudon, 65, rue N.-D.-des-Champs, Paris 6e).
2. « Vous avez fait preuve d'une claire intelligence des besoins urgents lorsque vous avez constitué dans votre sein la J. O. C. formée de phalanges massives d'adolescents ouvriers » (Pie XI, lettre citée plus haut).

Chronique Biblique :
Nouveau Testament

1. R.P. Lagrange, *Synopsis Evangelica*, in-4°, de XXVII-175 p. Paris, Gabalda, 1926. Prix : 120 fr.
2. B.-H. Streeter, *The four Gospels, a study of origins*, in-8° de XVI-624 p., London, Macmillan, 1926. Prix : 21 shillings.
3. O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 1925.
4. Foakes Jackson et Kirsopp Lake, *The beginnings of Christianity*, T. I, in-8°, de X-480 p.; T. II, in-8°, de XIV-539 p., London, Macmillan, 1921-1922.

   Kirsopp Lake, *Landmarks in the History of the early Christianity*, in-8, de X-147 p., London, Macmillan, 1920.
5. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, in-8, de VII-439 p., Munster, Aschendorff, 1921. Prix : 11 mk., 50.
6. H. Delafosse, *Les écrits de saint Paul*, t. III, in-16 de 238 p., Paris, Rieder. Prix : 10 fr. 50.
7. M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, t. IV, 2e partie, in-16, 572 p., Paris, Leroux, 1926.
8. *Les Epîtres de saint Paul, replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres*, t. IV, in-8, 320 p., Esschen, librairie Saint-Alphonse, et Paris, Giraudon.
9. K. Staab, *Die Pauluskatenen*, in-8, de VIII-284 p., Rome, Institut biblique pontifical, 1926.
10. J. Chaine, *L'épître de saint Jacques*, in-8 de la collection : *Etudes bibliques*, CXII-150 p., Paris, Gabalda, 1927.
11. R. P. Hoepfl, O.S.B., *Introductio specialis in libros N. T.*, 2e édit., in-8, 446 p., Rome, Spithoever, 1926.

12. M. Marnas, « *Quel est donc cet homme ?* », in-16, de XVI-378 p., Paris, Perrin, 1926. Prix : 15 fr.
13. J. Séverin, *Les Saints Evangiles*, 2 vol. in-8, de LXVI-394 p. et 492 p., Paris, Téqui, 1926.

1. Le R.P. Lagrange, avec la collaboration d'un de ses confrères de l'Ecole biblique de Jérusalem, le P. Lavergne, vient de publier une *Synopse évangélique* en grec, qui comble une lacune, puisqu'il n'existait encore aucune synopse grecque catholique, et qui sera un utile complément à ses commentaires des quatre évangiles. Grâce à l'appui d'un Mécène espagnol, ou plutôt catalan, M. Cambo, l'ouvrage a pu être imprimé à Barcelone avec une présentation luxueuse qui ajoute à sa valeur scientifique le charme d'une typographie parfaite.

Une synopse grecque se propose nécessairement deux objectifs distincts. D'une part, comme toutes les synopses, elle vise à faciliter, par le rapprochement des textes évangéliques parallèles, l'étude historique de la vie de Jésus ; mais, d'autre part, elle doit être surtout un instrument de travail pour l'étude des problèmes de critique littéraire que posent les évangiles. Pour atteindre le premier but, le P. Lagrange a divisé les textes évangéliques en 320 sections, d'étendue variable, contenant chacune un épisode ou une parole de Jésus, et il les a placées, en les munissant d'un titre qui en indique le contenu, dans l'ordre chronologique qui lui paraît le plus probable ; dans chacune de ces sections, les textes parallèles sont disposés en deux, trois ou quatre colonnes, suivant le cas. On a ainsi, rien qu'à lire les titres des sections successives, un aperçu d'ensemble de la suite des faits de la vie du Christ, telle que le P. Lagrange croit pouvoir la reconstituer d'après les données des quatre évangiles. Un tableau (p. XXVII) permet d'ailleurs de se rendre compte, d'un seul coup d'œil, de la chronologie évangélique adoptée comme base de la synopse : le ministère public du Sauveur aurait duré deux ans et demi, de janvier 28 à mai 30.

C'est une préoccupation historique analogue qui a conduit le P. Lagrange à modifier la disposition habituelle des colonnes. Les synopses catholiques suivent en général l'ordre traditionnel de composition des évangiles, et saint Matthieu y occupe la première colonne, tandis que dans les synopses non-catholiques, c'est l'évangile de saint Marc, tenu pour le plus ancien et la source com-

mune des deux autres synoptiques, qui est pris pour chef de file et placé en premier lieu. Puisqu'il est reconnu que, parmi les synoptiques, c'est dans le troisième évangile que l'intention chronologique est le plus marquée — elle est plus accentuée encore, d'après le R.P., dans le quatrième évangile dont il adopte le cadre chronologique général — le P. Lagrange a préféré prendre saint Luc pour base de la synopse et lui donner la première place, sans cependant s'astreindre à le suivre constamment et à n'intervertir jamais l'ordre de son texte. Cette disposition présente de plus un avantage pratique, par rapport à celle qui adopte l'ordre Marc, Matthieu, Luc : elle encadre le second évangile entre les deux autres synoptiques, auxquels, comme le dit le P. Lagrange (*Rev. biblique*, 1926, p. 613), « il fournit une sorte de trame commune de catéchèse, dont Luc et Matthieu ne s'écartent quelquefois dans les termes qu'en passant pour ainsi dire au-dessus de sa tête pour se rejoindre », et elle facilite ainsi les rapprochements. Par là on atteint mieux le second but, proprement scientifique, que se propose une synopse grecque : fournir une base solide à la critique littéraire des évangiles.

Pour une étude critique de ce genre, il faut nécessairement fournir un texte soigneusement établi. Le P. Lagrange a naturellement reproduit dans la synopse celui auquel il s'est arrêté dans ses commentaires, et qui suit d'assez près celui de l'édition critique de Westcott-Hort. Il n'a pas cru devoir y faire figurer un apparat critique complet, et s'est borné à reproduire, sans indiquer les autorités qui les appuient, les principales variantes, celles qui sont adoptées ou du moins signalées avec quelque faveur dans les éditions critiques de Tischendorff, von Soden et Vogels. Le R.P. Lagrange a estimé, avec raison, semble-t-il, que cela suffit à qui voudrait étudier les évangiles au point de vue de la critique littéraire sans insister spécialement sur la critique textuelle.

2. Certains seraient peut-être tentés de lui en faire un reproche, tel par exemple M. Streeter, qui, dans son très intéressant travail sur les quatre évangiles, établit une liaison plus intime qu'on ne le fait ordinairement entre les problèmes de critique littéraire et les problèmes de critique textuelle. A la critique textuelle d'une part il demande la solution de certaines difficultés d'ordre litté-

raire, et d'autre part les conclusions bien établies de la critique littéraire permettront parfois, pense-t-il, le choix entre certaines variantes. Par exemple, une difficulté résulte, dans l'hypothèse où l'évangile de saint Marc, tel ou à peu près que nous l'avons maintenant, aurait été la source commune des deux autres synoptiques, du fait que, en certains cas, Matthieu et Luc s'accordent contre Marc pour de petits détails d'expression et de style, dans des passages où ils sont nettement parallèles au second évangile. Assez souvent on peut expliquer cet accord par des raisons d'ordre littéraire, mais, en d'autre cas, M. Streeter pense qu'il doit résulter d'une altération textuelle, soit que, dans la tradition manuscrite, le texte de Marc ait été modifié, soit que, dans la copie des manuscrits, il se soit produit, comme cela arrive fréquemment, une assimilation entre des textes parallèles. Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre une discussion technique de cette manière de voir, non plus que d'exposer et de discuter en détail les vues personnelles de M. Streeter sur l'origine, le classement et la valeur des manuscrits des évangiles. Il suffit de noter que son principal effort, en ce domaine, tend à reconstituer ce qu'il appelle les textes *locaux*, c'est-à-dire des formes du texte notablement différentes les unes des autres, qui ont dû être anciennement en usage en certains centres et qui ont donné naissance chacune à une famille de manuscrits, puis qui ont été supplantées par un texte revisé, d'où est sorti enfin le texte reçu des éditions imprimées : il y aurait eu ainsi le texte local d'Alexandrie, représenté par les très anciens manuscrits *Vaticanus* et *Sinaïticus* ; celui d'Antioche, représenté par les versions syriaques, celui de Césarée, représenté par le manuscrit *Thêta*, du VI^e^ siècle, et les minuscules qui s'en rapprochent (la distinction de ce groupe et son attribution à Césarée sont des vues particulières de M. Streeter qui y attache une grande importance), enfin ceux d'Italie-Gaule et d'Afrique, correspondant à deux formes de ce qu'on appelle le type *occidental* du texte.

M. Streeter étend à la composition des évangiles sa théorie de la fixation locale du texte. La tradition évangélique se serait cristallisée et aurait été mise par écrit d'abord en quelques grands centres : Rome, où aurait été composé l'évangile de saint Marc (sans la petite apocalypse du ch. XIII, qui n'aurait été introduite que dans une seconde édition), Antioche qui serait la patrie de la source Q des critiques et où aurait été rédigé également notre

évangile de saint Matthieu, Césarée, d'où proviendrait la source particulière de saint Luc.

Le point le plus original, et sans doute aussi le plus discutable, dans le système de M. Streeter sur la formation des évangiles est son hypothèse d'un Proto-Luc. Dans la théorie des deux sources, telle qu'elle est communément admise par les critiques, on suppose que saint Luc, prenant pour base l'évangile de saint Marc, l'aurait complété par des éléments empruntés soit à la source Q soit aux traditions particulières qu'il avait pu recueillir. M. Streeter suppose au contraire que saint Luc aurait d'abord combiné Q et une source particulière L fixant les traditions recueillies par lui à Césarée, et qu'il aurait plus tard introduit dans ce premier écrit les parties empruntées à Marc et les récits de l'enfance de Jésus provenant d'une source particulière. Cette hypothèse ne paraît guère vraisemblable, surtout quand on attribue à saint Luc la composition du document supposé Q+L. Si en effet, ainsi que pense M. Streeter qui en tente la reconstitution, la source Q contenait surtout des discours et très peu de récits, et était destinée à supplémenter une tradition orale, comme d'autre part la collection L devait être très fragmentaire, on ne comprend guère quel besoin aurait satisfait un document résultant de la compilation de ces deux sources ; en tous cas, ce document aurait mal répondu aux préoccupations d'ordre historique qui, d'après le prologue du troisième évangile, ont inspiré le travail de saint Luc. D'ailleurs les raisons positives apportées par M. Streeter à l'appui de son hypothèse ne sont pas déterminantes, et les faits allégués peuvent recevoir une explication différente[1]. Quoi qu'il en soit, on ne peut que féliciter M. Streeter d'avoir fortement maintenu l'attribution à saint Luc du troisième évangile et des Actes des Apôtres : il y a d'excellentes remarques dans le chapitre qu'il consacre à ce der-

1. Je ne connais que par une recension détaillée dans la *Revue biblique* (1er janv. 1927, p. 120-123) un ouvrage de M. V. Taylor : *Behind the third Gospel* (Oxford, 1926), où l'hypothèse du Proto-Luc est reprise de façon plus complète. Le recenseur montre très bien que le Proto-Luc constitué par l'élimination de tous les éléments qui, dans le troisième évangile, paraissent venir de saint Marc, ne peut prétendre former un tout, une source indépendante, mais qu'il est une construction chimérique et paradoxale. « Pouvons-nous sérieusement supposer que dans son premier jet (Proto-Luc), l'évangéliste n'ait absolument rien su de ce que savaient les autres et particulièrement Marc?... Voulant consigner ses souvenirs ou les souvenirs des autres, il n'a rien pu écrire que de neuf, et tout ce que possédait la tradition marcienne lui a échappé !... »

nier livre. Au surplus, même là où les vues personnelles de M. Streeter sont le plus discutables, il y a toujours profit à suivre ses discussions, et les idées qu'il propose, souvent à titre de simples suggestions, ont au moins le mérite d'appeler l'attention sur certains aspects moins étudiés des problèmes que posent les évangiles.

Ces vues personnelles se rencontrent moins dans les chapitres consacrés par M. Streeter au quatrième évangile. Il adopte la théorie, commune parmi les critiques non catholiques, qui fait de l'évangile johannique l'œuvre d'un mystique, non d'un historien. Cependant il admet que les faits rapportés, s'ils sont traités par l'évangéliste en symboles, n'en sont pas moins des faits historiques réels, et ceux qui ne sont pas empruntés aux Synoptiques doivent venir d'une tradition particulière authentique ; la chronologie du quatrième évangile est même regardée par M. Streeter comme exacte, dans ses grandes lignes tout au moins, et préférable à celle des Synoptiques. L'auteur de l'évangile, et aussi de la première épître johannique, serait Jean l'Ancien, l'auteur de la II[a] et de la III[a] Joannis, district de l'apôtre Jean, dont il aurait été le disciple et dont il aurait idéalisé la physionomie dans la figure du disciple bien-aimé, distinct aussi de Jean le Voyant auquel est due l'Apocalypse. C'est l'évangéliste lui-même qui aurait ajouté à son œuvre le ch. XXI, pour des raisons que M. Streeter essaie de découvrir, mais qu'il n'indique qu'à titre de suggestions, en un chapitre intéressant qu'il qualifie lui-même de *rêverie*. En ce qui concerne la doctrine johannique, M. Streeter y voit la combinaison de l'expérience religieuse d'un Juif, et du mysticisme philosophique de l'école de Platon, la théorie du *Logos* étant plus rapprochée cependant des conceptions de Philon que de l'idée juive de la « Memra », dont elle s'inspire également.

3. La critique évangélique, telle qu'elle a été pratiquée par la plupart de ceux qui ont étudié le problème synoptique, telle qu'elle l'est encore par M. Streeter, consiste surtout dans la recherche des sources écrites de nos évangiles actuels, et la détermination des procédés rédactionnels grâce auxquels les documents primitifs, combinés, adaptés, interpolés de diverses façons, ont abouti au texte qui, fixé au commencement du II[e] siècle, est devenu le texte canonique, officiel, des évangiles. Bien qu'on ne nie pas l'exis-

tence d'une tradition évangélique *orale* et son rôle dans la formation des évangiles, on s'attache à peu près exclusivement à l'étude de la tradition *écrite*, et on emploie pour cette étude des méthodes critiques surtout littéraires. Ce n'est pas que la critique historique — voire même théologique — n'entre aussi en jeu, car l'analyse littéraire est dominée, plus ou moins consciemment, chez beaucoup de critiques par une conception du développement du christianisme qu'on dit tirée des documents critiquement étudiés, mais que, en réalité, on y met, beaucoup plus qu'on ne l'y trouve : c'est par exemple la conception bien connue qui résume l'histoire de la tradition évangélique dans une divinisation progressive de Jésus, et ne tient pour véritablement primitif et historique qu'un noyau assez peu considérable de tradition d'où se dégage une figure dont les traits surnaturels ont disparu, qui n'est autre que celle du Jésus de la théologie protestante libérale, d'un Jésus tout humain, simple moraliste religieux, transformé peu à peu par les rédacteurs successifs des documents évangéliques, sous l'influence de saint Paul et de l'hellénisme, en un personnage divin, analogue aux dieux des mystères païens.

Mais voici qu'on lance en Allemagne une nouvelle méthode d'exégèse, « *Formgeschichtliche*[1] *Methode* », qui, sans remettre en question les résultats de la critique littéraire des évangiles, prétend pousser plus loin l'étude de la formation et du développement de la tradition évangélique, et dont les conclusions semblent devoir bousculer quelque peu les positions théologiques du protestantisme libéral. Un important travail de M. O. Cullmann, publié dans la *Revue d'histoire et de Philosophie religieuses*, qu'édite la Faculté de théologie protestante de Strasbourg (1925, p. 459-477 et 564-579), permet de se faire une idée précise de cette nouvelle méthode, et de ses conséquences théologiques.

La nouvelle école part de l'idée que, dans la formation des évangiles, la tradition orale a existé assez longtemps avant la tradition écrite qui n'en est que la fixation littéraire, et qu'elle a continué

1. Le mot *Formgeschichte*, emprunté à la philologie classique où il se rapporte à la distinction des genres littéraires, est équivoque. Il s'applique, dans la terminologie de la nouvelle école, beaucoup plus à l'histoire des formes successives de la tradition orale, qu'à celle des formes littéraires, auxquelles peuvent se rattacher les divers éléments des évangiles. Dans l'ouvrage de Dibelius, où ce mot est appliqué pour la première fois au Nouveau Testament, il s'agit surtout des formes successives qu'ont prises dans la tradition orale les récits concernant la vie de Jésus.

à se développer, même alors que des textes évangéliques étaient en circulation dans l'Eglise primitive. C'est le problème de la formation et de l'évolution de la tradition orale, problème plus important en réalité que celui de la distinction des sources littéraires, que la *Formgeschichtliche Methode* s'efforce de résoudre.

D'après les tenants de cette méthode, la tradition entière est composée de petits *morceaux* qui, primitivement isolés, ont été réunis à des époques différentes, soit déjà dans la tradition orale, soit par les rédacteurs des documents évangéliques. De cette première hypothèse résulte d'abord la conclusion que le cadre historique de la vie de Jésus n'est nullement primitif, qu'il est le résultat d'artifices rédactionnels, bien que des souvenirs authentiques aient pu contribuer à le créer, et qu'on ne peut nullement s'en servir pour reconstruire l'enchaînement et la suite chronologique des faits. Mais le scepticisme historique de la nouvelle école s'étend beaucoup plus loin encore, car elle suppose que la tradition évangélique a pour unique auteur un auteur collectif : la communauté chrétienne primitive, qui n'a pas seulement *modifié* la tradition, mais qui l'a souvent *créée*, — c'est du moins la pensée de plusieurs des représentants de la nouvelle école, — par un travail inconscient, sous l'influence de facteurs que l'historien peut déterminer, et qui sont principalement, à côté des lois de la narration populaire et des influences extérieures, juives ou païennes, les besoins du culte, de l'enseignement, de la prédication missionnaire, de la discussion apologétique et polémique avec les adversaires, mais surtout, dominant et englobant tous les autres, la piété, le besoin d'adoration s'appliquant au Christ. La connaissance de ces facteurs ne suffit pas, d'ailleurs, pour permettre de dégager, à travers le développement traditionnel, le fait nu, la réalité historique elle-même, elle révèle seulement la façon dont s'est formée l'image du Christ, telle que nous la présentent les Evangiles, telle qu'elle s'est fixée dans l'esprit collectif des fidèles de la première communauté, telle qu'elle sollicite aujourd'hui encore la foi du chrétien. « Le Jésus historique se dérobe à nos investigations ; par contre nous pouvons trouver autre chose dans nos évangiles : l'influence que son esprit a exercée sur ceux qui après sa mort ont cru en lui. » Et par là, estime M. Cullmann, la nouvelle méthode se montre moins destructrice qu'on ne pourrait le croire à première vue.

Et d'abord il fait remarquer que, si elle relègue dans l'incon-

naissable la physionomie et la carrière humaines de Jésus, elle ne fournit aucun appui aux partisans de la non-historicité du Christ. Car l'analyse des couches successives de la tradition fait constater un développement général qui accentue de plus en plus le caractère divin du Christ, un effort collectif pour soustraire Jésus aux contingences de l'histoire, et non point, comme il faut l'admettre dans la thèse du Dr Couchoud, un effort en sens inverse pour faire un homme d'un être purement mythique.

De plus M. Cullmann note que la nouvelle méthode révèle l'impression que Jésus a faite sur ceux qui étaient encore sous son influence immédiate, impression qui doit correspondre à la réalité historique, et qui révèle dans la personne et la vie de Jésus un élément mystérieux, surhumain, qui a prêté à l'adoration. C'est cet élément, déclare-t-il, qui importe au point de vue religieux, beaucoup plus que les actes et les paroles de Jésus. Qu'importe le « Jésus selon la chair », pourvu que nous gardions le Christ de la foi, tel qu'il se dégage de l'ensemble de la tradition primitive ?

Ce rapide exposé de la « *Formgeschichtliche Methode* », et des résultats qu'en attend un critique qui l'envisage avec sympathie et l'estime féconde, aura sans doute éveillé certains souvenirs chez plusieurs de mes lecteurs à qui n'auront paru entièrement neuves ni la méthode elle-même ni la façon dont on essaie d'en concilier avec la foi chrétienne les conclusions historiques ultra-radicales. Dès 1907 en effet, dans un des chapitres de l'introduction à son commentaire des évangiles synoptiques, M. Loisy traçait une esquisse du développement de la tradition évangélique, qui ne s'attachait pas uniquement à la tradition écrite, mais essayait de saisir dans la tradition entière, orale aussi bien qu'écrite, le travail de la communauté chrétienne[1]. Et, dans *l'Evangile et l'Eglise*, sa façon de distinguer le Christ de la foi du Jésus de l'histoire, qui ne lui paraissait pourtant pas aussi inaccessible qu'à MM. Bultmann, Bertram et autres tenants de la *Formgeschichtliche Methode*, ne différait pas beaucoup de la théologie de M. Cullmann. Nous retrouvons même, sous la plume de ce dernier, une argumentation contre la critique et la théologie libérales, tout à fait analogue à celle

1. Ce chapitre a été reproduit dans le petit livre : *Jésus et la tradition évangélique* (1910), avec une préface où le rôle de la communauté primitive dans l'élaboration de la vie traditionnelle de Jésus est encore plus fortement mis en relief.

de l'auteur de *l'Evangile et l'Eglise*, et dont nous, catholiques, sommes en droit de tirer parti. Il y a là des aveux d'où nous pouvons faire de puissants arguments *ad hominem*. Comment, par exemple, ne pas enregistrer avec satisfaction cette conclusion : « la toute première tradition voit déjà en Jésus l'être divin qui s'est incarné » ? Et contre ceux qui mettent un fossé entre Jésus et Paul, qui attribuent à ce dernier apôtre la création de la christologie primitive, nous relevons avec plaisir sous la plume de M. Cullmann un argument que nous avons souvent fait valoir : « Nous n'apprenons nulle part que Pierre et les siens aient attaqué Paul au point de vue de la christologie, ce qui nous permet d'admettre que, sous ce rapport, les idées de l'apôtre étaient partagées par tous les chrétiens dès la première heure déjà. » Et quand on nous dit que, pour comprendre la tradition évangélique, il faut la replacer dans la vie religieuse de l'Eglise primitive, « être capable de lire, d'un bout à l'autre, nos évangiles avec les yeux de la première génération chrétienne », et pour cela « avoir été saisi par l'esprit du Christ », comment ne pas saluer dans de telles déclarations un accord remarquable avec le principe essentiel de l'exégèse catholique, qui est que, recevant l'Evangile de l'Eglise dans laquelle il a pris naissance, nous devons l'interpréter non d'après notre sens personnel, mais d'après la tradition chrétienne considérée dans son ensemble ?[1]

Mais cet accord très limité de la *Formgeschichte* avec le catholicisme recouvre une différence radicale. Les théologiens de la nouvelle école attribuent en effet à l'image traditionnelle du Christ des évangiles une valeur uniquement *religieuse*, tandis que nous lui attribuons aussi une valeur proprement *historique*. Et nous ne saurions trop protester, au nom de la saine méthode historique elle-même, contre le scepticisme outrancier auquel la nouvelle critique aboutit.

Ne discutons même pas le pouvoir créateur et transformateur qu'on prête à la communauté primitive. Comme le remarque justement M. Cullmann, c'est là une application des principes de la méthode sociologique, aujourd'hui si en faveur, qui, dans l'histoire, minimise le plus possible l'action des individus, fût-ce des

1. M. Cullmann note lui-même ce retour au catholicisme dans la nouvelle école, mais il fait remarquer d'autre part que la tradition à laquelle s'attache la *Formgeschichte*, c'est seulement celle du christianisme primitif, qui a élaboré l'image du Christ, telle qu'elle est contenue dans les évangiles.

hommes de génie, pour mettre en lumière l'action collective des masses. Notons seulement, en ce qui concerne l'influence du facteur collectif dans la rédaction des évangiles, que les travaux les plus récents sur les poèmes homériques et les chansons de gestes marquent une réaction très nette contre la théorie qui attribuait l'élaboration de ces œuvres au travail anonyme de chanteurs populaires[1]. Dans le développement d'un mouvement religieux, plus encore que dans la formation d'une œuvre littéraire, l'influence des personnalités est beaucoup plus importante que ne l'admettent les tenants de l'école sociologique.

Mais, ce qui est tout à fait inadmissible, c'est que les contemporains, les disciples de Jésus, qui ont été le centre de la communauté chrétienne, n'aient pas gardé de souvenirs précis sur les faits de la vie du Maître, que ces souvenirs n'aient pas été conservés puis transmis religieusement dans les générations chrétiennes successives, jusqu'au moment où on les a réunis pour en faire des évangiles écrits. La mentalité des premiers chrétiens à ce point de vue nous est parfaitement connue par l'attitude de Papias, le vieil évêque d'Hiérapolis, qui, plutôt que de se fier à des écrits, préférait interroger, quand il le pouvait, les disciples des personnages apostoliques, afin de savoir ce que disaient sur le Christ ces témoins oculaires de sa vie, dont on estimait naturellement que le témoignage donnait le maximum de garanties. La façon dont s'est fixé le Canon du Nouveau Testament, le critérium essentiel d'après lequel était attribuée à un écrit la canonicité, révèle le même désir de ne garder que des traditions historiques authentiques : dans l'immense floraison d'apocryphes, qui constitue un véritable folklore religieux, l'Eglise n'a admis officiellement que les évangiles qui s'autorisaient du nom ou de la tradition d'un apôtre, c'est-à-dire ceux où l'on devait trouver le plus sûrement des souvenirs authentiques sur le Christ, puisque venant d'un disciple immédiat du Sauveur... D'ailleurs, comment admettre que, du vivant des apôtres, des disciples de Jésus, aient pu se répandre et faire autorité dans l'Eglise primitive, des récits légendaires, sans aucune base historique, créés de toutes pièces par la piété chrétienne, alors que des faits authentiques dont ceux qui avaient vécu avec Jésus ne pouvaient manquer d'avoir gardé et transmis le souvenir, rien

1. Cf. E. B. Allo, *le Scandale de Jésus*, p. 37-38.

ou presque rien n'aurait survécu, sauf quelques rares paroles du Christ, auxquelles la critique évangélique du xx^e^ siècle veut bien reconnaître un suffisant cachet d'authenticité ?... Dans de telles conditions, si le scepticisme de la *Formgeschichte* à l'égard de la valeur historique de la tradition évangélique était justifié, il n'y aurait plus de certitude historique possible sur n'importe quel fait, n'importe quel personnage de l'antiquité[1].

4. Je dois m'excuser auprès des lecteurs de la *Revue* pour avoir tant tardé à leur faire connaître le grand ouvrage de MM. Foakes Jackson et Kirsopp Lake sur *les Origines du christianisme*, dont deux volumes ont paru, l'un en 1920, l'autre en 1922. Le troisième qui doit être un commentaire des Actes des Apôtres n'a pas encore été publié, à ma connaissance. Ce sont en effet les Actes que les deux auteurs ont pris comme centre de leurs études, en raison de l'importance toute spéciale de ce livre pour l'histoire du christianisme naissant. Le premier volume est tout entier consacré à des

1. Dans la même *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (1925, p. 509-539) se trouve un article de M. Goguel : *La vie et la pensée de Jésus. Leur rôle dans le christianisme primitif*. Il me paraît intéressant d'y relever, pour les rapprocher de ceux de la *Formgeschichte*, les principes de critique évangélique professés par une école nombreuse de critiques, principes moins radicaux, et qui, sous certaines réserves, seraient acceptables, s'ils n'étaient appliqués d'une façon tendancieuse tout à fait inadmissible. Tandis que la Formgeschichte ne trouve dans les évangiles que le témoignage de la foi, M. Goguel déclare que le témoignage de l'histoire et celui de la foi s'y trouvent associés d'une manière parfois fort étroite. « Le personnage dont ils racontent la vie et dont ils présentent l'enseignement n'est exclusivement ni le Jésus de l'histoire ni le Christ de la foi. Il faut un travail d'analyse, parfois fort délicat, pour déterminer ce qui se rapporte à l'un et ce qui se rapporte à l'autre. Le critère principal est celui-ci : Tout ce qui, dans le témoignage des évangiles, est en contradiction ou seulement en désharmonie avec la foi chrétienne telle qu'elle est constituée dès le dernier quart du premier siècle, c'est-à-dire à l'époque de la rédaction des évangiles, peut sans hésitation être rapporté au Jésus de l'histoire. Ainsi se trouve constitué comme un centre de cristallisation autour duquel peuvent venir se grouper et s'organiser d'autres éléments qui se montrent solidaires de ceux-là. » Admettons ce critère, bien qu'il appelle des remarques importantes et qu'il y ait en particulier beaucoup à dire sur la façon dont on détermine le contenu de la foi chrétienne à la fin du premier siècle, en se servant des évangiles eux-mêmes, ce qui ressemble bien à un cercle vicieux... Mais, de ce qu'on peut tenir pour sûrement authentique dans les évangiles ce qui paraît moins en harmonie avec la foi de la communauté chrétienne de la fin du premier siècle, s'ensuit-il qu'on doive rejeter ou du moins suspecter fortement de non-historicité tout fait ou toute sentence évangélique, qui s'accorde avec cette foi, et à qui on pourrait par conséquent supposer que cette foi a donné naissance? Qui ne voit que, par cette suspicion générale, on s'expose à négliger un nombre important de données évangéliques qui peuvent être, et qui sont, de fait, parfaitement historiques, et par conséquent à rétrécir indûment la base de reconstitution de la figure historique de Jésus?

prolégomènes historiques où sont successivement étudiés le monde juif, le monde païen, le christianisme, au moment où la prédication évangélique commence à se répandre ; il constitue ainsi une introduction générale à l'histoire que racontent les Actes et en détermine le cadre intellectuel, religieux et social. Le second volume est une introduction littéraire aux Actes des Apôtres, traitant de la composition, du but et de l'auteur de ce livre.

MM. F. Jackson et K. Lake ont groupé autour d'eux, pour traiter les différentes parties de leur vaste sujet, une équipe de collaborateurs, et ils ont choisi ceux-ci avec un certain éclectisme, puisqu'ils n'ont pas craint parfois, sur tel problème important, de donner successivement la parole aux tenants de deux opinions opposées : c'est ainsi que, dans le second volume, la thèse traditionnelle attribuant les Actes à saint Luc est solidement défendue par M. Emmet, dont le plaidoyer est suivi d'un long exposé par M. Windisch des raisons pour lesquelles un grand nombre de critiques contemporains se refusent à admettre l'authenticité des Actes. Les deux éditeurs ne cachent pas d'ailleurs que leur sentiment personnel est conforme à celui de M. Windisch : impressionnés surtout par les difficultés qui résultent de la comparaison des Actes avec les épîtres de saint Paul, ils n'attribuent à saint Luc que les fragments à la première personne (le journal de voyage), et pensent que la combinaison de ce document avec d'autres éléments traditionnels, ainsi que la composition du troisième évangile, sont l'œuvre d'un écrivain postérieur qui écrivit sans doute au temps des Flaviens. Ce n'est pas seulement par cette opinion sur la composition des Actes que MM. F. Jackson et K. Lake se placent nettement à la gauche, parmi les critiques de langue anglaise, c'est plus encore par leur conception générale de la naissance et de l'évolution du christianisme, telle qu'elle apparaît surtout dans la troisième partie du tome I, et plus nettement peut-être dans le volume, publié en marge du grand ouvrage, où, sous le titre : *Landmarks in the History of early Christianity*, M. K. Lake expose, sous forme de conférences de vulgarisation, ses idées sur le christianisme primitif.

Ces vues se rapprochent beaucoup, dans l'ensemble, de celles que j'ai eu souvent l'occasion de faire connaître et de discuter, à l'occasion des ouvrages de M. Loisy et d'autres historiens appartenant à la même école radicale. Pour M. K. Lake, le Christianisme

est une religion essentiellement syncrétiste, une synthèse entre le judaïsme et le paganisme gréco-oriental. Que, dans cette synthèse, l'apport de Jésus lui-même ne soit qu'un des facteurs, et non le plus important, cela ressort du simple fait que à la vie et à l'enseignement de Jésus il n'est consacré que 33 pages dans ce grand ouvrage qui traite de l'origine du christianisme, tandis que l'exposé de la doctrine du judaïsme occupe plus de cent pages !

Inutile d'ajouter que M. K. Lake ne tient aucun compte du quatrième évangile, et qu'il passe au crible de la critique la plus radicale le contenu des évangiles synoptiques, dont il ne garde que quelques éléments tirés de saint Marc et de la source Q. De ces données il ressort que Jésus s'est présenté comme un prophète inspiré de Dieu, parlant avec l'autorité de Dieu, mais ne s'est jamais dit le Fils de l'homme, et surtout n'a jamais prétendu être le Messie. Son message consistait essentiellement dans la prédication de la pénitence, condition d'entrée dans le royaume des cieux. Son enseignement était à peu près celui des docteurs juifs de son temps; il en différait principalement en ce qu'il n'encourageait pas la résistance aux oppresseurs d'Israël, qu'il ne faisait pas une obligation, pour obtenir le pardon des péchés, de la soumission aux prescriptions minutieuses des rabbins, et qu'enfin il donnait de la Loi une nouvelle interprétation, plus large, plus spirituelle.

Sous l'influence de quels facteurs et par quelles étapes ce judaïsme simplement spiritualisé est devenu le christianisme, avec son organisation propre, sa théologie, son culte sacramentel ; comment en particulier Jésus a été reconnu Messie, puis Dieu Sauveur de l'humanité, à la manière des dieux sauveurs du paganisme, M. K. Lake l'explique par des hypothèses qui ne présentent pas de caractère très personnel et qui ne sont pas plus solides pour être communément adoptées par tous les critiques qui nient, non seulement le caractère surnaturel du christianisme, mais même son originalité. Des réserves s'imposent tout particulièrement sur la façon dont est présentée l'évolution de la christologie à laquelle est consacré dans le T. I de *The beginnings of Christianity* un chapitre considérable (p. 345-418), rédigé par les éditeurs eux-mêmes, qui essaient de préciser le sens des titres donnés à Jésus dans le christianisme apostolique : Messie, Fils de l'homme, Fils de Dieu, Serviteur de Dieu, Seigneur, et sur laquelle M. K. Lake revient dans ses conférences avec d'importants développements. Il est bien en-

tendu que l'on y attribue une influence considérable aux mystères païens sur la divinisation de la personne de Jésus et la définition de son rôle de Sauveur.

Tout, dans l'œuvre de MM. F. Jackson et K. Lake, n'est pas aussi discutable que ces thèses fondamentales, qui donnent malheureusement le ton à l'ouvrage et en marquent l'esprit tout à fait radical. On lira avec profit la partie du premier volume consacrée au monde païen où sont exposées avec précision l'organisation administrative de l'Empire romain et les conditions de la vie provinciale. On devra utiliser avec plus de précautions les chapitres consacrés au judaïsme, où le pharisaïsme est présenté sous un jour beaucoup trop favorable par les éditeurs eux-mêmes et par leur collaborateur israélite, M. Montefiore. A ce propos, le P. Lebreton (*Recherches de science religieuse*, 1921, p. 253) a justement signalé combien est choquante dans cet exposé du judaïsme l'inégalité de traitement entre les sources juives et les sources chrétiennes : on met en doute d'une façon presque systématique ce que les évangiles rapportent de la vie et des paroles de Jésus, et on accepte sans discussion, comme l'expression authentique de la pensée des docteurs contemporains du Christ, le contenu des compilations rabbiniques, de date pourtant beaucoup plus récente que les évangiles, où l'on serait bien en droit de soupçonner des influences et des infiltrations chrétiennes !

Parmi les dissertations qui composent le second volume, on lira avec intérêt celle de M. Cadbury sur la méthode des historiens juifs et celle des historiens grecs ; les études de M. de Zwaan sur le grec des Actes, et de M. Clarke sur ses rapports avec le grec des Septante.

A titre d'introduction à la recherche des sources des Actes, M. Burkitt étudie la façon dont l'auteur du troisième évangile a utilisé saint Marc : la conclusion est que saint Luc est un écrivain artiste, qui suit fidèlement ses sources pour le fond des choses, mais qui les modifie dans la forme de façon à les fondre dans son propre récit, de telle sorte qu'il serait presque impossible de reconstituer par conjecture le document original utilisé, si, pour saint Marc, nous n'avions la chance de le posséder ; en particulier, dans la reproduction des discours de Jésus, la part propre de l'évangéliste est très peu considérable. Ces conclusions, relativement conservatrices, tirées par M. Burkitt de l'examen du troisième évan-

gile, ne paraissent pas avoir beaucoup influé sur l'étude que MM. F. Jackson et K. Lake ont consacrée aux sources des Actes : les éditeurs laissent entendre d'ailleurs qu'on ne peut conclure de la pratique de l'écrivain dans l'évangile à sa méthode dans les Actes, et que, par exemple, s'il a reproduit fidèlement les paroles de Jésus, il n'est pas impossible qu'il ait pris beaucoup plus de liberté avec les discours des Apôtres qui n'avaient pas la même autorité. Le seul fait certain, c'est que, dans les Actes comme dans le troisième évangile, l'auteur a retravaillé les documents et unifié le style, de sorte que ce n'est que par les divergences de fond qu'on peut déceler l'existence des sources diverses et en tenter la délimitation. Ces divergences sont plus apparentes dans la première partie des Actes (I-XV) : on y découvre des doublets, représentant deux traditions différentes, par exemple dans le récit du martyre de saint Etienne et celui de la conversion de saint Paul, le voyage de l'Apôtre à Jérusalem, dont les ch. XI et XV reproduisent probablement deux traditions parallèles ; il y a des interversions dans l'ordre naturel des événements (le chap. XII devrait être placé avant le ch. XIII). On peut ainsi, pensent les deux critiques, discerner avec quelque probabilité les sources utilisées, et ils le font en suivant assez généralement l'analyse proposée par Harnack, mais le résultat de cette dissection reste bien hypothétique, et encore davantage la façon de caractériser les sources en les rattachant à un lieu d'origine (traditions de Jérusalem, samaritaines, césaréennes, antiochiennes). Dans la seconde partie des Actes on reconnaît que la langue et le style sont encore plus parfaitement unifiés, et les événements mieux enchaînés, de sorte que la distinction des sources y est plus difficile, sauf pour le journal de voyage du compagnon de saint Paul.

Ce sont encore les éditeurs de l'ouvrage qui traitent eux-mêmes du but des Actes et de leur contenu doctrinal. L'auteur des Actes s'est proposé un but didactique avant tout, mais aussi apologétique. MM. F. Jackson et K. Lake pensent en effet, comme M. Loisy, que les Actes devaient constituer, dans la pensée de l'auteur, une apologie du christianisme contre les païens, en montrant que le christianisme est le prolongement légitime de la religion d'Israël, et par suite doit être tenu pour religion licite par les autorités impériales, tout comme le judaïsme, ainsi d'ailleurs que l'ont toujours reconnu les magistrats qui ont eu à juger de sa légalité.

5. Toutes les questions abordées dans l'ouvrage de MM. F. Jackson et K. Lake ont été traitées plus récemment et conformément à la tradition catholique par M. Jacquier dans son Commentaire des Actes, véritable répertoire encyclopédique de tout ce qui a été dit d'important sur l'œuvre de saint Luc. Pour une discussion plus complète des idées émises dans *The beginnings of Christianity*, je ne saurais mieux faire que de renvoyer les lecteurs de la Revue à ce savant travail, qui leur a été présenté dans un article spécial avec les éloges qu'il mérite. Et je tiens seulement à profiter de cette occasion, au moment où son âge et son état de santé obligent M. Jacquier à prendre sa retraite et à quitter sa chaire à la Faculté de théologie de Lyon, pour lui redire la reconnaissance que lui gardent non seulement ses élèves, mais tous ceux que ses ouvrages, précieux instruments de travail, ont fait bénéficier de sa vaste érudition néotestamentaire.

On trouvera aussi une discussion très complète des problèmes relatifs à la composition des Actes des Apôtres, avec une solide justification de leur valeur historique, dans un travail considérable d'un catholique allemand, M. Wikenhauser. Dans une première partie, l'auteur détermine le but que s'est proposé l'écrivain sacré, le caractère littéraire de son œuvre, la méthode de composition. De l'examen des sources utilisées, de la façon dont elles ont été employées, de l'examen de la langue et du style résulte déjà une impression favorable à l'historicité du livre. La dernière partie, la plus considérable, confirme cette impression en rapprochant les Actes des épîtres de saint Paul d'une part, et d'autre part des documents profanes qui peuvent fournir des renseignements sur l'histoire apostolique ou du moins sur son cadre historique. M. Wikenhauser y montre d'abord qu'il n'y a pas de véritable contradiction entre le récit des Actes et les données fournies par saint Paul lui-même dans ses lettres, — qu'il s'agisse de la biographie de l'Apôtre, de la peinture de son activité missionnaire, ou de sa personnalité, — pourvu qu'on tienne compte du caractère très différent des deux genres d'écrits, et du but particulier que s'est proposé l'auteur des Actes. Passant ensuite en revue les renseignements contenus dans les Actes sur le peuple juif, son organisation politique et religieuse, sur l'Empire romain et ses institutions, enfin sur les cultes païens, M. Wikenhauser fait constater l'accord d'ensemble entre ces données et celles que fournissent

les documents profanes contemporains, et il établit que, même dans les cas où se présentent quelques difficultés, on ne peut conclure à l'inexactitude historique du témoignage des Actes. On comprend qu'il ne soit pas possible de donner une analyse détaillée de ce travail de comparaison qui porte sur un très grand nombre de pages du livre des Actes. Qu'il suffise de dire que la discussion est conduite avec beaucoup de sagacité, en même temps que de loyauté, et, si elle n'aboutit pas toujours à des conclusions absolument décisives, elle donne dans l'ensemble une impression de solidité, et entraîne la conviction.

6. Le troisième volume des *Ecrits de saint Paul* que publie dans la collection *Christianisme* M. H. Delafosse contient la seconde épître aux Corinthiens, les épîtres aux Galates, aux Colossiens, aux Ephésiens, à Philémon. Il n'y a pas lieu d'y insister après le compte-rendu que j'ai donné des premiers volumes dans une précédente Chronique. Car c'est toujours la même méthode fantaisiste, le même découpage arbitraire, la même interprétation paradoxale qui trouve du marcionisme partout, et ne laisse à saint Paul que des fragments insignifiants de ses lettres. On croirait à une gageure, quand on voit par exemple attribuer à un Paul fictif, inventé par quelque marcionite, l'apologie personnelle de l'Apôtre dans la seconde épître aux Corinthiens (XI,16-XII,11) ! Il n'y a que le billet à Philémon, où M. Delafosse n'a pu malgré toute sa pénétration découvrir du marcionisme. Mais, comme il ne peut tout de même admettre qu'il se trouve dans la collection des épîtres de saint Paul une lettre, si courte soit-elle, qu'on puisse tenir pour pleinement authentique, M. Delafosse déclare interpolée une partie des v.v. 23-24, parce que les personnages qui y sont mentionnés figurent aussi dans l'épître aux Colossiens, qu'il attribue presqu'intégralement à un marcionite... Ce sont là exercices de virtuosité, qui peuvent exciter un intérêt de curiosité, ce n'est pas de la critique scientifique.

7. M. Goguel publie la seconde partie du tome IV de son *Introduction au Nouveau Testament*, qui est consacré aux épîtres pauliniennes. Toute la fin de la vie de saint Paul depuis la crise corinthienne y est retracée, à propos des épîtres aux Corinthiens, aux Galates, aux Romains, aux Colossiens, aux Ephésiens et des épîtres pastorales.

Les épîtres aux Corinthiens posent, on le sait, des problèmes de

critique littéraire et historique assez délicats. D'une part on remarque, surtout dans la seconde, des changements de ton assez étonnants d'un passage à l'autre, certains défauts d'homogénéité (par exemple le développement VI, 14. VII, 2, ne paraît pas à sa place), des répétitions (les ch. VIII et IX constituent deux invitations à la collecte pour l'Eglise de Jérusalem, dont la succession dans une même lettre ne laisse pas de surprendre). D'autre part il n'est pas très aisé de reconstituer de façon plausible les rapports de saint Paul avec les chrétiens de Corinthe d'après les données de ces épîtres. La presque unanimité des critiques admettent que les deux lettres que nous possédons ne constituent pas toute la correspondance de l'Apôtre avec Corinthe, et qu'il y a au moins une lettre perdue. Plusieurs pensent même qu'il en aurait écrit davantage, et que peut-être des fragments de ces lettres seraient entrés dans le texte actuel des épîtres canoniques, dont on s'expliquerait ainsi le manque d'homogénéité. L'hypothèse d'un remaniement de ce genre, qui aurait réuni en une seule deux ou trois lettres adressées par saint Paul aux Corinthiens n'est pas à rejeter à priori, surtout pour la seconde épître. Mais les essais de reconstitution que l'on a pu tenter restent bien hypothétiques. Ce qu'il y a de plus contestable dans le système proposé par M. Goguel, c'est le découpage de la première épître en trois lettres distinctes, en raison des situations différentes que semblent supposer chez les correspondants de saint Paul certains passages de cette épître : il ne semble pas que cette dissection s'impose. On admettrait plus facilement que les ch. X-XIII de la seconde épître sont des fragments de la lettre sévère à laquelle saint Paul fait allusion et que l'on suppose généralement perdue. Par contre, je ne vois pas pourquoi l'invitation à la collecte constituerait une lettre spéciale. Il n'est pas non plus impossible que les ch. VIII et IX de la seconde épître, malgré leur parallélisme, aient appartenu à une même lettre, — M. Delafosse lui-même ne les sépare pas, — mais il faut convenir que l'hypothèse de M. Goguel qui y voit deux lettres ou fragments de lettres sur le même sujet, adressées à peu près au même moment à deux communautés différentes, n'est pas sans quelque vraisemblance.

Pour l'épître aux Galates, le problème el plus discuté est celui de ses destinataires : Galates du Nord ou Galates du Sud (habitants de la Lycaonie et de la Pisidie). M. Goguel se prononce nettement pour la Galatie du Nord ; il semble bien que cette thèse, qui paraissait, à

un certain moment avoir perdu du terrain, revienne aujourd'hui en faveur. De fait elle a pour elle des indices très nets, et la seule objection valable qu'on lui oppose est le silence presque total des Actes des Apôtres sur l'évangélisation par saint Paul de la Galatie proprement dite ; mais ce n'est pas une objection décisive, car les Actes ne prétendent pas donner un récit absolument complet des missions de saint Paul.

L'épître aux Romains ne soulève de problèmes critiques qu'au sujet de ses deux derniers chapitres, pour lesquels il règne une grande incertitude dans la tradition du texte et certaines difficultés spéciales, comme celle qui résulte de la série de salutations contenues dans XVI, 3-16. M. Goguel est favorable à l'idée de deux recensions différentes. Il tient pour l'authenticité et l'intégrité des deux chapitres XV et XVI, sauf cependant de la doxologie, XVI, 25-27, à laquelle il attribue une origine marcionite.

L'authenticité de l'épître aux Colossiens a été très contestée pendant une certaine période, mais il y a eu sur ce point une volte-face très sensible de la critique. Malgré quelques difficultés, étant donné que les idées qui y sont exposées sont celles de saint Paul, présentées seulement sous un angle qui les adapte à une situation particulière, et que la langue est bien celle de l'Apôtre, M. Goguel se prononce nettement pour l'authenticité. Par contre, il estime que le caractère impersonnel de l'épître aux Ephésiens, l'absence de situation historique concrète, certaines particularités de langue et de style, mais surtout le parallélisme de beaucoup de passages avec l'épître aux Colossiens, empêchent absolument d'en admettre l'authenticité. Il propose d'y voir une instruction adressée à des chrétiens d'origine païenne pour leur rendre la doctrine paulinienne plus accessible, et à laquelle on aurait donné le caractère d'épître de saint Paul par l'addition de quelques passages où l'Apôtre est directement ou indirectement mis en scène.

M. Goguel n'admet pas davantage, on s'en doute, l'authenticité des épîtres pastorales. Avec la plupart des critiques non-catholiques, il les tient pour être toutes trois l'œuvre d'un même auteur qui a pris pour modèle les lettres de saint Paul et qui y a probablement inséré (du moins dans *II Tim.* et dans *Tit.*) des fragments empruntés à des billets authentiques de l'Apôtre. Les faits mentionnés dans ces fragments lui paraissent devoir trouver place dans la biographie de saint Paul avant sa captivité à Rome, tandis que

l'exégèse traditionnelle les rapporte à la fin de la carrière de l'Apôtre, qui aurait été libéré après sa captivité de deux ans à Rome, et aurait continué son activité missionnaire jusqu'à la nouvelle arrestation et au nouveau procès qui se termina par son martyre à Rome, en 67, d'après l'opinion la plus probable. M. Goguel n'admet pas cette dernière phase de la carrière apostolique de saint Paul, et de fait, quand on rejette l'authenticité des Pastorales, on ne peut l'appuyer sur aucun indice positif. Mais alors comment remplir les années qui s'écoulèrent entre février 62, époque à laquelle, d'après M. Goguel, se termine le récit des Actes, et la date de la mort de l'Apôtre ? M. Goguel suppose que la captivité de saint Paul s'est prolongée bien au delà des deux ans dont parlent les Actes, mais avec un changement dans la situation de l'Apôtre : sans doute a-t-il été transféré en prison ; on pourrait aussi supposer que le procès s'est terminé par une condamnation aux mines, et, comme il paraît étonnant que, si saint Paul avait été vraiment martyrisé à Rome, on n'en ait pas gardé de souvenir authentique et précis, on imaginerait volontiers qu'il soit mort d'épuisement dans quelque mine lointaine. « Si l'Eglise n'a pas su comment avait fini le grand missionnaire, il n'est pas surprenant que la légende ait tenté de porter remède à une ignorance à laquelle il était impossible de se résigner. » On estimera sans doute qu'ici M. Goguel traite bien légèrement la tradition romaine sur le martyre de saint Paul, tradition mélangée peut-être de détails légendaires, mais qui est très ferme pour le fond. Et l'hypothèse d'une libération de l'Apôtre depuis son procès romain, avec une reprise d'activité missionnaire, reste, elle aussi, historiquement plus satisfaisante que les conjectures de M. Goguel.

8. Dans le tome IV et dernier de ses *Epîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres*, dom Delatte commente l'épître aux Hébreux et les Pastorales. Le sous-titre de l'ouvrage ne s'applique plus exactement à ce volume, car il y est question d'une période de la vie de l'Apôtre sur laquelle les Actes ne nous renseignent pas. L'épître aux Hébreux, d'après l'ancien abbé de Solesmes, daterait en effet, comme les Pastorales, de la dernière période de la vie de saint Paul, celle qui suivit la fin de sa captivité romaine. Elle aurait été écrite en Espagne, non de la main même de l'Apôtre, mais, sous son inspiration, par un de ses com-

pagnons, peut-être saint Luc, et aurait eu pour destinataires les Juifs convertis de l'Eglise de Rome. Hypothèse assurément discutable : sur ce dernier point, comme sur la date de composition de l'épître aux Hébreux, on sait que les avis sont très partagés. Dom Delatte n'insiste pas d'ailleurs sur cette question, car, ainsi que je l'ai dit en parlant des premiers volumes de son ouvrage, il est beaucoup plus préoccupé de l'exégèse doctrinale des épîtres que des problèmes de critique littéraire ou historique qu'elles soulèvent. On retrouvera dans son commentaire, très ample, de l'épître aux Hébreux les qualités que j'ai signalées dans les précédents volumes : exégèse sagace, pénétrante, qui met bien en valeur le sens littéral, qui l'élargit assez, sans s'en écarter, pour en tirer des leçons applicables à notre époque et aux besoins présents. Les épîtres Pastorales n'offrent pas matière à des développements doctrinaux aussi importants, mais l'intérêt du commentaire ne fléchit pas, et certaines pages, telles par exemple que celles où sont développées les instructions de l'Apôtre sur la conduite à tenir à l'égard du pouvoir civil, ne manquent pas d'actualité.

9. M. X. Staab, chargé de cours à l'Université de Munich, consacre aux *Chaînes* sur les épîtres de saint Paul une très importante et très utile étude, insérée dans les *Scripta Pontificii Instituti Biblici*. A part les homélies de saint Jean Chrysostome et les Commentaires de Théodoret, auxquels il faut adjoindre le Commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains, et celui de Théodore de Mopsuete sur quelques-unes des épîtres, il ne nous est parvenu aucune œuvre exégétique des Pères et écrivains ecclésiastiques grecs sur les épîtres de saint Paul. C'est dire l'importance des *Chaînes* proprement dites ou des compilations, comme celle de Théophylacte, composées à l'époque byzantine ou dans le haut Moyen Age, qui nous ont transmis des extraits plus ou moins étendus des commentaires des Pères grecs sur le Nouveau Testament. Cette littérature a été encore peu explorée, et la plupart des *Chaînes* n'ont pas été éditées dans les conditions qu'exige leur utilisation scientifique, après une étude suffisamment large de la tradition manuscrite. M. Staab a donc rendu un vrai service, en étudiant et en classant un grand nombre de leurs manuscrits (au moins les trois-quarts des manuscrits existants, pense-t-il). C'est le résultat de cette investigation qu'il publie. Les *Chaînes* sur les épîtres de saint Paul forment deux

groupes : celles qui portent un nom d'auteur, tel que Nicetas ou Œcumenius, et celles qui sont anonymes, et que M. Staab désigne par leur principal manuscrit : *Typus Vaticanus*, *Monacensis*, *Parisinus*. Pour chaque catégorie, il décrit les principaux manuscrits, analyse leur contenu, en signale les caractéristiques. Le travail est fait avec soin, et facilitera les études ultérieures. M. Staab promet d'ailleurs de le compléter lui-même par une édition de textes encore inconnus, et par une étude d'ensemble sur l'histoire des *Chaînes* et l'utilisation de leur contenu pour l'exégèse de saint Paul.

10. Le commentaire de l'épître de saint Jacques, qui vient de paraître dans la collection des *Etudes bibliques*, est l'œuvre de M. J. Chaine, successeur de M. Jacquier dans la chaire d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de théologie de Lyon. C'est un travail très solide, très approfondi, mené d'après le plan, suivant la méthode, et dans l'esprit des Commentaires du P. Lagrange, dont M. Chaine se fait honneur d'avoir été l'élève. En ce qui concerne le commentaire lui-même, il suffit de noter que le texte y est minutieusement étudié avec toutes les ressources de la philologie, et aussi, ce qui lui donne un particulier intérêt, par la méthode comparative judicieusement employée : des rapprochements, pour le fond ou pour la forme, avec l'Ancien Testament d'abord bien entendu, mais aussi avec les littératures juive, grecque, et même égyptienne et assyrobabylonienne contribuent souvent à éclairer le texte de saint Jacques. L'introduction ne comprend pas moins de 112 pages, et étudie en quatre chapitres : les données de la tradition et de l'histoire sur le Jacques dont la lettre porte le nom, les données de l'épître elle-même, la langue et le style, enfin la critique textuelle.

Bien que la tradition ecclésiastique laisse voir quelques hésitations sur l'origine de l'épître, il y a pourtant un courant très net, tout à fait prédominant, dans le sens de l'attribution à Jacques, frère du Seigneur, et évêque de Jérusalem. L'identification de ce Jacques avec l'un des deux apôtres qui portent ce nom est moins unanimement admise. M. Chaine regarde comme au moins très probable que Jacques, évêque de Jérusalem, était à la fois le parent de Jésus connu des gens de Nazareth et l'apôtre, fils d'Alphée. Il tient pour légendaires la plupart des détails donnés dans une page très connue d'Hégésippe sur le caractère et la vie de saint Jacques, et c'est à l'influence de ce récit qu'il attribue les tendances judaïsantes qu'on a prêtées parfois à l'évêque de Jérusalem.

La partie la plus importante, et aussi la plus personnelle de l'introduction, est le ch. II. où M. Chaine cherche à préciser le caractère littéraire de l'épître, et en confronte les données avec celles que fournit la tradition sur l'origine de la lettre. Une comparaison méthodique avec l'Ancien Testament (spécialement avec les Livres Sapientiaux), avec les évangiles, avec les épîtres de saint Paul, avec les moralistes païens — il manque, semble-t-il, un paragraphe sur la littérature rabbinique, pour lequel M. Chaine avait d'ailleurs les matériaux tout prêts dans les nombreux parallèles rabbiniques cités au cours du commentaire, — aboutit à des conclusions à la fois précises et nuancées. L'épître de saint Jacques apparaît très nettement comme un dernier terme du développement de la littérature des Livres Sapientiaux : on serait tenté de la définir comme « un échantillon de l'homilétique juive des synagogues adaptée par un auteur chrétien ». Le caractère juif en est si accusé qu'on a pu se demander si on n'avait pas affaire à un écrit purement juif, auquel on aurait donné le caractère chrétien simplement en y insérant en deux passages le nom de Jésus-Christ. M. Chaine montre très justement que cette hypothèse est inadmissible, car, en trois ou quatre passages au moins de l'épître, les pensées ou les expressions révèlent nettement l'influence de l'enseignement de Jésus. La raison pour laquelle les idées juives dominent est à chercher dans un dessein de prudence d'abord : l'auteur, s'adressant à des juifs convertis a sans doute voulu leur parler le langage que ceux-ci pouvaient le mieux comprendre ; mais aussi peut-être dans la mentalité de saint Jacques : celui-ci ne paraît pas avoir rompu tout à fait avec le judaïsme, ni avoir fait complètement la synthèse des idées chrétiennes avec les idées juives. Il y a dans sa doctrine deux éléments différents qui ne sont pas fondus, comme dans la pensée de saint Paul ou celle de saint Jean, mais plutôt juxtaposés. « S'il n'était pas étrange d'attribuer à Jacques une action prohibée par Notre-Seigneur, on pourrait dire qu'il a raccommodé un vieil habit avec des morceaux neufs. »

Les conclusions de M. Chaine sur les rapports de l'épître de saint Jacques avec l'enseignement de saint Paul ne sont pas moins sages et nuancées. La plupart des exégètes modernes reconnaissent, contrairement à l'opinion de Luther, qu'il n'y a pas de réelle contradiction entre la thèse de saint Jacques sur la nécessité des œuvres et la thèse de saint Paul sur la justification par la foi sans les

œuvres, car d'une part il s'agit des œuvres de miséricorde, et de l'autre des œuvres prescrites par la loi juive. Cependant, fait remarquer justement M. Chaine, « certaines idées qui résument les thèses paraissent bien s'opposer ; la discussion se concentre autour du même exemple ; le ton de Jacques est vif ; il est difficile de penser que ces divergences et ces rencontres soient le fait du simple hasard. » Il n'est guère vraisemblable cependant que ce soit saint Paul qui ait voulu corriger saint Jacques, car c'est le texte de ce dernier qui a une allure polémique : « le ton de Jacques, quand il parle de la nécessité des œuvres, est celui d'un homme mécontent et agacé. » A qui donc saint Jacques s'en prend-il ? M. Chaine estime, avec la plupart des auteurs catholiques, qu'il argumente contre certains fidèles qui, interprétant mal la thèse de saint Paul sur la justification par la foi sans les œuvres, en concluaient qu'il suffisait de croire pour être sauvé sans se mettre en peine d'accomplir de bonnes œuvres. Il pense même, étant donnés les rapports d'expressions entre l'épître de saint Jacques et les épîtres aux Galates et aux Romains, que Jacques a dû connaître ces deux lettres de saint Paul, et que, afin de mieux combattre l'erreur d'interprétation de certains chrétiens, il a cru bon de reprendre le thème paulinien sur la foi et les œuvres, mais à un autre point de vue.

La conclusion finale que M. Chaine tire de l'étude de l'épître, en ce qui concerne son origine, est conforme à celle qui se dégage de l'étude de la tradition. Malgré quelques points moins clairs, la lettre reflète bien la mentalité de Jacques, évêque de Jérusalem, telle que nous pouvons la connaître d'après les données les plus sûres de l'histoire. La lettre a dû être écrite entre 57 et 62, s'il est admis qu'elle dépend littérairement de l'épître aux Romains, laquelle a été rédigée probablement en 56.

11. Je dois signaler une nouvelle édition de l'*Introduction aux livres du Nouveau Testament*, par le P. Höpfl. J'ai dit, à propos de la première édition, les qualités de clarté, de concision et de solide information qui caractérisent ce manuel. La nouvelle édition ne diffère pas notablement de la précédente. La bibliographie seulement a été mise à jour, et encore un peu incomplètement. On aurait aimé que le P. Höpfl profitât de cette nouvelle édition pour compléter son exposé, un peu insuffisant, sur certaines questions. Par exemple, à propos de la seconde épître aux Corinthiens, il

aurait pu tout au moins signaler les controverses relatives à l'unité et à l'intégrité de cette lettre.

12. Sous le titre : *Quel est donc cet homme ?*, c'est une vie de Jésus qu'a écrite Mlle Marnas, auteur également d'une vie de la Sainte Vierge, publiée sous le titre : *Miriam*. Ce nouveau volume, où, comme dans le précédent, l'auteur s'est beaucoup servi des documents juifs pour reconstituer le cadre historique et s'est attaché à préciser la chronologie, est beaucoup moins discutable que *Miriam*, où l'imagination et des emprunts à des sources sans valeur historique avaient dû suppléer au silence des documents authentiques. Ici Mlle Marnas avait les Evangiles, qu'elle suit de près, en en disposant les éléments dans un ordre chronologique, qui n'est point certain, évidemment, mais qui est du moins vraisemblable. Elle adopte, pour la durée du ministère de Jésus, la même opinion que le P. Lagrange : deux ans et demi. Son récit est rapide, plein de vie et de couleur locale, parfois légèrement romancé ; les faits sont bien enchaînés et l'impression d'ensemble est exacte, quoi qu'il en soit d'ailleurs de certains détails qui ne reposent que sur des données incertaines ou même sur de pures hypothèses.

13. Quand un laïque cultivé, comme M. J. Séverin, utilise ses connaissances classiques et emploie ses loisirs à traduire à nouveau le texte grec des Evangiles, de façon à en répandre davantage la connaissance, on ne peut que louer les intentions et l'œuvre elle-même. La traduction est faite avec soin, et M. Séverin a même pris soin, dans des notes peut-être un peu trop développées, d'indiquer les raisons pour lesquelles il a employé telle expression plutôt que telle autre. Il semble qu'il ait visé à l'élégance et à la clarté plus qu'à la fidélité littérale, et par exemple, s'il fallait juger son travail à un point de vue non pas simplement pratique, mais proprement scientifique, on ne pourrait approuver la règle qu'il s'impose de varier autant que possible l'expression française par laquelle il rend un même mot grec, quand ce mot se trouve répété plusieurs fois dans un même passage, ou encore de remplacer une expression vague du texte original par un mot français de sens plus précis. M. Séverin a complété sa traduction par des notes historiques, géographiques, exégétiques, ces dernières empruntées surtout aux Commentaires de Cornélius à Lapide. Il est regrettable que la documentation dont il s'est servi soit un peu ancienne ; s'il avait utilisé par exemple les commentaires du P. Lagrange, qu'il

ne semble pas connaître, ses explications seraient plus au point, et son travail aurait pu rendre plus de services. Il y aurait aussi quelques réserves à faire sur le sens critique de l'auteur, à l'occasion surtout de certaines pages du Prologue, et de l'application au temps présent des passages apocalyptiques des Evangiles.

L. Venard.

Chronique pédagogique

Les études pédagogiques ont depuis un demi-siècle pris un tel développement et produit tant d'ouvrages de valeur que l'on pourra, semble-t-il, bientôt affirmer qu'en pédagogie « tout a été dit ». Le gros volume de Fr. W. Foerster : *Religion und Charakterbildung*[1] n'est pas un trésor de nouveautés. Il présente plutôt une organisation logique des idées, qui doivent servir de base à une pédagogie sérieuse et des principes sûrs de solution aux questions que posent de nos jours les systèmes de morale, qui prétendent exclure toute métaphysique. Il sera en conséquence d'une lecture très utile.

Ce plaidoyer serré pour maintenir à la religion sa place fondamentale dans toute éducation prouve chez son auteur une psychologie très large et une parfaite connaissance de l'histoire. Ce n'est pas à lui qu'on fera le reproche, qu'il adresse aux contempteurs de la morale religieuse, de ne point connaître la nature humaine. Des données scientifiques incontestables lui permettent de démasquer les insuffisances d'une formation purement morale (bloss moralische), c'est-à-dire areligieuse. Elles lui permettent aussi, confirmées par l'expérience, de donner sur l'éducation du caractère, des sages conseils, qui rappellent ses précédents ouvrages[2]. Enfin, très au courant des efforts de laïcisme en France et hors de France depuis un siècle, M. Foerster réduit à néant ses sophismes.

1. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, in-8°, 463 pp.. Rotapfel, Zürich et Leipzig.
2. Voir par exemple « Pour former le caractère », « L'Ecole et le caractère », traduit de P. Bovet. Edit. Delachaux et Niestlé, Paris, 26, rue Saint-Dominique.

Il ne faut point chercher dans ce livre les récits, les exemples concrets, qui ont fait le succès des traités de pédagogie déjà écrits par la même plume. Le succès du volume sera dû à la solidité de sa doctrine. Il y règne d'autre part une chaleur de conviction et, si je puis ainsi parler, une ardeur de piété, capables d'entraîner le lecteur aux plus généreuses résolutions.

Moins doctrinaire et plus vivant est l'ouvrage de M. l'abbé Dibildos, directeur de l'Ecole Bossuet : *Une éducation chrétienne en pleine vie par la famille, par l'université et par le prêtre*[1]. Si l'auteur a surtout sous les yeux les élèves des lycées, et si c'est particulièrement de leurs besoins spirituels qu'il se préoccupe, son livre sera cependant d'une très grande utilité aux directeurs et aux professeurs des établissements d'enseignement chrétien. Ils y trouveront d'abord des conseils peu entendus peut-être jusqu'ici sur la formation de l'enfance, formation qui se fait autant au réfectoire et en récréation qu'en classe, puis des remarques originales et fécondes en réflexions sur l'état d'âme de l'adolescent, pendant ce que l'auteur appelle la première et la seconde adolescence. Tout est envisagé : conduite à tenir à l'égard des caractères difficiles, des railleurs, des apathiques, méthode d'éducation sexuelle, etc. D'intéressantes révélations sont faites au cours du livre sur l'esprit de la jeunesse qui prépare les grandes Ecoles, « taupes et corniches ». Un programme d'enseignement religieux à donner à une jeunesse qui, quelque peu desséchée par la part presque exclusive que donnent les programmes aux études scientifiques, demeure néanmoins avide de spiritualité, complète d'heureux aperçus.

M. Dibildos n'abandonne pas son élève au sortir du collège. Il le suit de ses attentions et de ses conseils avant le mariage, à l'époque du mariage, chef de famille, et jusqu'à la vieillesse. Cette ampleur et cette multiplicité des vues recommandent ce livre d'une lecture attachante et qui a sa place indiquée, et au bon endroit, dans toute bibliothèque d'éducateur.

Beaucoup d'idéal, encore, mais quelque chose d'un peu flottant, dans l'ouvrage de M. Henri Morice : *Pour vivre en beauté*[2]. Le volume se lit avec plaisir. C'est la correspondance d'un jeune homme avec son directeur de conscience : aveux du premier, qui nous apparaît avec tous les enthousiasmes, tous les découragements d'une

1. Un in-8°, 282 pp., chez Bloud et Gay.
2. Henri Morice, *Pour vivre en beauté*, in-8°, 200 p., chez Téqui.

âme élevée et impulsive, conseils du second, qui préside sagement à la formation d'un cœur et à l'orientation d'une vie. Plus d'un adolescent lira ce livre avec profit.

Voici maintenant une série de discours prononcés par le grand savant que fut Lucien Poincaré[1]. M. Crouzet, qui a classé ces pages, a craint sans doute de les défigurer par des suppressions, si bien qu'il s'y rencontre quelques répétitions. Dans un style ferme, qui s'emporte parfois en beaux élans lyriques, l'orateur expose les devoirs des générations d'après-guerre. Les idées sont généreuses, l'indication des devoirs impérative. Pourquoi cependant certains développements sonnent-ils creux si désespérément ? C'est que toute idée religieuse est obstinément exclue et que les citations de Diderot, qui abondent dans le livre, ne sauraient remplacer les maximes de l'Evangile.

La pédagogie ne s'arrête pas à l'éducation de l'enfance. A tout âge, une direction est requise. Voilà pourquoi nous plaçons ici deux volumes qui s'adressent à des personnes, qui ont dépassé de beaucoup l'âge scolaire.

Le premier est le beau livre de Mgr Tissier : *La Femme française*[2], en tout point digne des précédents ouvrages de l'éminent évêque de Châlons. Trois conférences à un public de dames : la Française historique, la Française nouvelle, la Française sociale. Les femmes de France sont invitées à se rendre dignes de leurs ancêtres, les Geneviève, les Clotilde, les Radegonde, les Blanche de Castille, les Jeanne d'Arc et tant d'autres, dont Mgr Tissier chante les vertus et les beaux gestes. Pour cela, elles s'adapteront à leur temps et transformeront leurs vertus individuelles en vertus sociales. Et ici, nombre de conseils, qui prouvent chez l'auteur une grande largeur d'idées, ennemie des plaintes inutiles et disposée à utiliser les faits. Il faudrait tout citer : nous préférons renvoyer nos lecteurs et lectrices à l'ouvrage lui-même, qui est d'ailleurs à la portée des bourses les plus modestes.

Et maintenant un traité de pédagogie pour le dernier âge : *L'Art de vieillir*, de M. l'abbé Brugerette[3] ; en sous-titre : Psychologie

1. Lucien POINCARÉ, *Education, science, patrie*, in-8° jésus, 230 pages. Bibl. de Philosophie scientifique, Ernest Flammarion, éditeur.
2. Mgr TISSIER, *La Femme Française hier, aujourd'hui, demain*, in-12, 126 pages, 5 fr. chez Téqui.
3. In-12, 240 pages, 9 fr. chez Lethielleux.

chrétienne de la vieillesse. C'est le livre qu'eût écrit Cicéron, au lieu de son *De Senectute*, s'il avait été chrétien. Volume réconfortant, et que devront lire tous ceux qu'effraye, pour un avenir prochain ou lointain, la vieillesse morose. Il les convaincra qu'avec une dose sérieuse de foi et un facile effort de volonté, se soumettant à une sage hygiène et évitant les péchés capitaux « les pires ennemis de la vieillesse », ils se ménageront une vieillesse longue, saine, active, utile, sage, qui les aidera à sortir de la vie ainsi que d'un banquet. Et en fermant le volume, réconfortés et ravis, ils se répéteront le mot de La Bruyère : « Quand une lecture vous élève l'esprit et qu'elle vous inspire des sentiments nobles et courageux, ne cherchez pas une autre règle pour juger de l'ouvrage : il est bon et fait de main d'ouvrier. »

P. NIEDERGANG.

Informations

Notes et Documents

I. L'Islam. — Croyances et Institutions[1]

Dans l'une des plus splendides méditations apostoliques sorties de la plume du R. P. Charles, le secrétaire des semaines de missiologie de Louvain, on peut lire les réflexions suivantes :

« Pendant des siècles, la chrétienté sembla n'avoir qu'un seul grand ennemi, l'Islam. Il était plus qu'une simple doctrine, il était une terrible puissance belliqueuse... Depuis Charles Martel et la Victoire de Poitiers, jusqu'à Charles de Lorraine et la victoire de Vienne, il y a presque dix siècles. Et pendant tout ce temps, jusqu'à nos grands navigateurs, l'Orient, l'Afrique, l'Amérique ont été inaccessibles à nos évangélistes. L'Islam a valu huit siècles de retard à nos missions d'Asie et dix ou douze à celles d'Afrique.

Aujourd'hui, il reste encore terrible. Ce qu'il a pris, il peut bien le perdre militairement, mais son influence religieuse demeure tenace, indestructible, envahissante. Maintenant que nous avons remis au fourreau l'épée chrétienne, nous nous regardons, mon Dieu, nous vos disciples, et eux, les vieux « Sarrazins », et, malgré dix siècles de corps à corps, nous n'arrivons pas à nous comprendre[2] ».

En face de ce formidable problème, dont nous avons un devoir d'autant plus impérieux de nous occuper que plus de trente millions de mahométans relèvent à l'heure actuelle de l'autorité politique française, la première chose à faire n'est-elle pas de chercher à connaître, d'une manière un peu précise, ce qu'est l'Islam ?

Mais l'Islam est un monde immense : il embrasse de longs siè-

1. H. Lammens, S.J., Imprimerie catholique, Beyrouth, 1926, 288 p.
2. *Pêcheurs d'Hommes. Méditations*, II, p. 3 et sq. Collection *Xaveriana*.

cles d'histoire, s'étend sur de nombreux continents, revendique pour lui environ 235 millions d'hommes. C'est une religion qui a son livre sacré et ses traditions innombrables. C'est une doctrine, une morale, une législation. Il a ses écoles de philosophie et ses mystiques. Au cours des siècles, de nombreuses sectes sont nées du tronc primitif et se sont parfois détachées de lui. Pour s'y reconnaître, on éprouve le besoin d'un guide.

Fort à propos, le R. P. Lammens, S. J., professeur à l'Institut Saint-Joseph, à Beyrouth, connu de longue date par de savants travaux d'orientalisme, nous l'offre en un volume où il a condensé sous une forme maniable l'essentiel de ce qu'il nous faut savoir.

« Un livre de bonne foi ! Voilà ce que veut être ce travail. Sans controverse ni polémique : *sine ira nec studio*. Exposé tout objectif — comme l'annonce le sous-titre — des croyances, des institutions de l'Islam. Par ailleurs, un manuel, à savoir une œuvre de vulgarisation. Les islamisants et les orientalistes s'apercevront pourtant, j'ose l'espérer, que c'est de la vulgarisation informée et puisée aux sources : Qoran, tradition islamique, *Sira*, etc. A ces moyens d'information, qu'on me permette d'ajouter le contact prolongé avec les milieux musulmans.

L'Islam envisagé ici, c'est avant tout l'Islam contemporain, tel que l'a constitué une évolution treize fois séculaire. Les détails donnés permettront pourtant de suivre son développement historique » (p. 3).

Voici l'objet des divers chapitres :

I. Le berceau de l'Islam, l'Arabie préislamite.
II. Mahomet, fondateur de l'Islam.
III. Le Qoran, livre sacré de l'islam.
IV. La « Sonna » ou la tradition de l'islam.
V. La jurisprudence et la loi de l'islam.
VI. Ascétique et mystique de l'islam.
VII. Les sectes de l'islam.
VIII. Réformistes et modernistes.

Bibliographie

On le voit. Rien d'essentiel de ce qui concerne l'Islam, ne manque, si ce n'est que l'auteur : « suppose connues les grandes lignes de son histoire politique, à partir de la mort du Prophète » et « néglige l'exposé des querelles, de la scolastique musulmane » (p. 3)

Il est peut-être permis de le regretter. Deux chapitres de plus n'auraient pas démesurément alourdi ce volume qui n'a guère plus de 240 pages de texte (si l'on ne compte pas la Bibliographie et les tables). Or les grandes lignes de l'histoire politique de l'Islam sont généralement mal connues, même des gens cultivés. La raison en est que cette histoire n'entre que par bribes dans les programmes de l'enseignement secondaire. Quant à la philosophie arabe, son rôle comme agent de liaison entre l'Hellénisme et notre Scolastique lui donne une importance toute particulière. Puis, c'est un point de contact entre la civilisation islamique et notre civilisation chrétienne. Or là est sans doute pour nous l'intérêt capital de la question islamique.

A la fin de son livre, où il suit l'évolution de l'Islam jusqu'à l'année 1926, le P. Lammens écrit :

« L'Islam se trouve à la croisée des chemins. A l'exception des vieux conservateurs, tous y sentent l'urgence d'une réforme et d'une entente avec le progrès moderne. Mais chaque parti comprend la transformation à sa façon. Sur un seul point, tous se sentent instinctivement d'accord : à aucun prix, ils n'entendent se rapprocher de la civilisation chrétienne » (p. 244).

Il y a pourtant parfois de singuliers paradoxes dans les événements. Dans un de ses passionnants articles sur *l'Inquiétude de l'Orient*, M. Maurice Pernot notait récemment : « La volonté de réforme et de progrès qui mène les dirigeants d'Angora n'a point hésité à introduire dans la législation, dans l'ordre public, et même dans l'éducation, des principes directement empruntés à l'Occident : ainsi l'esprit vivifiant du christianisme, expulsé de la Turquie par une porte, y rentrait par l'autre[1] ».

Où ce souffle de l'esprit nouveau qui prend un caractère différent d'ailleurs selon les pays, mènera-t-il l'Islam ? Le P. Lammens de répondre avec une sage réserve qu' « il serait aussi téméraire de nier la crise intérieure que traverse l'Islam que de vouloir dès aujourd'hui en prophétiser l'aboutissement[2] ». Auprès d'Allah, mille ans ne comptent pas plus d'un jour ». (Qoran, 22, 46).

Mais cet aboutissement ne dépend-il pas pour une part de nous

1. *Revue des Beaux-Mondes*, 15 mai 1927, p. 364.
2. Pour permettre à ses lecteurs de suivre ce mouvement capital, la *Revue Apologétique* inaugurera bientôt une chronique annuelle sous le titre « La Vie religieuse en Islam », due à la plume de M. Henri Terrasse, Institut des Hautes Etudes Marocaines, Rabat. (N.D.L.R.)

autres chrétiens, je veux dire de notre apostolat et de nos prières ?

A cette pensée, qui ne répéterait la belle prière par où se termine la méditation dont je citais plus haut les réflexions :

« Je vous prie ce soir, [Seigneur] pour les petits-fils de ceux qui ont fait trembler nos grands-pères ; je vous prie pour mes frères les musulmans. Ayez pitié de tant de pauvres femmes, prisonnières de la dure loi du Prophète ; ayez pitié de ceux qui s'en vont par les chemins des caravanes vers la Ka'ba vide de voies ; ayez pitié des ascètes et des errants, et tuez en nous le péché d'orgueil et de paresse, qui rendrait tout notre apostolat stérile[1] ».

B. DE S.

II. — Ecole et neutralité

M. Jacques Chevalier a publié naguère un *Entretien sur le laïcisme* (Bulletin de l'Union nationale de l'enseignement public, avril-mai 1926) sur lequel nous nous permettons d'attirer l'attention de nos lecteurs — de ceux surtout qui auraient quelque contact avec les instituteurs publics. C'est aux instituteurs que M. J. Chevalier pensait évidemment lorsqu'il rédigeait ces suggestives pages en vue d'établir qu'il ne saurait y avoir de neutralité à l'égard de Dieu.

Dieu n'est-il pas la seule question qui passionne l'humanité ? se demande l'éminent professeur. Qu'il le veuille ou non, un instituteur rencontre forcément des problèmes où l'existence de Dieu et celle des sanctions futures ne saurait être éludée. « Dieu se trouve tout le temps sur notre chemin : ceux qui s'en prennent à lui nous heurtent moins gravement peut-être que ceux qui se détournent de lui et feignent de l'ignorer. » M. Chevalier ne méconnaît pas une difficulté réelle : si ne pas nommer Dieu, c'est enfreindre la neutralité, le nommer n'est-ce pas l'enfreindre également ?

A quoi le professeur de l'Université de Grenoble répond d'abord indirectement en évoquant les philosophes ou penseurs authentiquement « laïques » qui ont professé l'existence de Dieu. Pour Platon, Dieu n'est-il pas la norme de toutes choses? Descartes? Descartes considérait que « toute la vérité de la science repose sur la seule vérité de l'existence de Dieu, connue par la raison ». Habilement, M. Chevalier joint à ces autorités philosophiques de bon aloi l'autorité, moindre à nos yeux, de Victor Hugo :

« Un vieux médecin de mes amis déjeuna un jour en la compagnie de Hugo, de Berthelot et de Renan. Au bout de deux heures, la conversation tomba sur Dieu : c'était inévitable. Le médecin leur demanda : Croyez-vous que Dieu existe ? — Peut-être, dit Renan. — C'est probable, dit Berthelot. — J'en suis certain, affirma Hugo. Affirmation bien peu laïque, n'est-ce pas votre avis ? »

Il en arrive aux philosophes les plus en renom dans les milieux universitaires, Maine de Biran, Ravaisson, Cournot, Lachelier, Boutroux, Kant, Hamelin, A. Comte... et il cite enfin un nom qu'on aurait été étonné de ne pas trouver sous la plume de M. Chevalier, celui de Bergson (cf. l'article de M. Bouyssonie dans la *Revue Apologétique*, oct. 1927). Après avoir invoqué l'exemple des pays étrangers comme l'Angleterre et l'Amérique, M. Chevalier ajoute cet argument plus direct à l'adresse des maîtres laïques qui craindraient, en parlant de Dieu à leurs élèves, de trahir la légalité : J. Ferry n'a jamais prétendu imposer aux instituteurs une neutralité philosophique, mais seulement une neutralité confessionnelle ; c'est pourquoi un instituteur peut fort bien, en professant le spiritualisme, rester fidèle à la neutralité légale..., à moins qu'on prétende que depuis 1880, la « foi laïque » a cessé de signifier « le respect de toutes les croyances sincères » et qu'elle implique désormais le « mépris de toutes les convictions et de la raison ». M. Chevalier ne peut pas prendre son parti de cette évolution (trop réelle hélas dans certains esprits), et pour aider les instituteurs à ne pas tenir pour non avenue une des plus précieuses acquisitions de la raison humaine, il assure qu'on peut parler de Dieu « sans blesser une seule âme, sans contraindre une seule intelligence ». Il en a pour garant son expérience personnelle, du temps où, jeune professeur à Châteauroux, il enseignait que la morale se fonde sur Dieu.

Qu'on nous permette de rappeler l'exemple de Léonard Constant qui nous enseigna la morale dans un lycée de l'Ouest. Ce catholique convaincu et ardent avait trouvé un moyen assez ingénieux de faire une place à Dieu et même à l'Evangile dans son enseignement : il nous lisait et nous commentait des *contes* évangéliques de Tolstoï. La laïcité était sauve puisque Tolstoï ne saurait passer pour un auteur « clérical ». Nous n'entendons pas recommander indifféremment le procédé. Non, entre le véritable Evangile et l'évangélisme de Tolstoï, la distance est trop grande... : tout de même, grâce à Tolstoï et à travers Tolstoï, Léonard Constant avait l'art de faire

apparaître à nos yeux de petits « laïques » aisément éblouis la divine figure du Christ[1]. Le procédé avait le double avantage de prévenir par avance les dénonciations du sectarisme local et de christianiser un peu nos petites âmes. Depuis cette époque, le nombre est devenu très grand des membres de l'Université qui, comme Léonard Constant et Jacques Chevalier, s'emploient de leur mieux à réintégrer Dieu dans l'école, surtout dans l'école primaire où la laïcisation a fait tant de mal. N'est-ce pas un professeur du Collège de France, M. Izoulet, qui lui-même parlait naguère du *laïcisme de mort*? C'est là un point de vue qu'il est urgent de répandre parmi les instituteurs. Nous sommes persuadé que parmi eux, en dehors même du petit noyau des catholiques pratiquants, il en est qui commencent à se lasser de la morale sans Dieu. A ceux qui conserveraient encore les illusions scientistes d'un Georges Clemenceau (dont le triste *Au soir de la Pensée* a été si diligemment commenté par le P. d'Alès, dans les *Etudes* du 20 septembre dernier), nous recommandons la lecture de quelques pages parues récemment dans la *Revue de métaphysique et de morale* (juillet-sept. 1927). Cet article (*Science et Morale*, par Eugène Rignano) trahit au vif le désarroi des philosophes qui s'obstinent à faire confiance à *la science de l'avenir* pour fonder la morale. En attendant, ils sont obligés de reconnaître que la science moderne a échoué dans cette opération vitale. Au lieu de nous inviter à attendre le temps où la science trouvera je ne sais quel *finalisme de la vie*, ne serait-il pas plus rationnel de *vivre* en continuant de fonder la morale sur les croyances qui ont fait leur preuve, — parce qu'elles sont les seules *vraies*, nos croyances spiritualistes et, disons-le, notre foi chrétienne?

E. D.

1. On vient précisément de publier un recueil d'articles de L. Constant (*Vie éternelle et vie sociale*. Bloud et Gay) où l'on remarquera une pénétrante *Note sur la méthode laïque*.

Petite Correspondance

La Préparation des jeunes Séminaristes aux Examens universitaires

Q. — *On demande la date et le texte d'une décision romaine du temps de Pie X sur le devoir des directeurs de séminaire de préparer les jeunes séminaristes aux mêmes examens que les élèves destinés à vivre dans le monde.*

R. — Il s'agit d'une lettre adressés aux évêques d'Italie par la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers, 10 mai 1907. Cette lettre était jointe au programme général d'études approuvé par le pape Pie X pour tous les séminaires d'Italie. On trouvera cette lettre dans l'ouvrage de M. Bargilliat, *Rom. Pontif. Pii IX, Leonis XIII et Pii X, Monita et decreta de institutione clericorum*, Paris, 1908, p. 171-173.

La S. Congrégation des Evêques et Réguliers... (après avoir rappelé la division des cours déjà introduite dans presque tous les séminaires d'Italie, en Gymnase, Lycée et Théologie) explique pourquoi elle a voulu que l'on suive pour les matières d'enseignement du Gymnase et du Lycée, les programmes usités en Italie. Elle en donne les raisons suivantes :

« 1° Les programmes en vigueur représentent aux yeux de la société « l'ensemble des connaissances qui sont aujourd'hui requises, de sorte « que l'opinion publique entoure naturellement d'une plus grande estime « ceux qui sont instruits d'après ces méthodes ; et ne pas s'y soumettre « serait placer le clergé, au moins dans l'opinion de bien des gens, au- « dessous des séculiers ;

« 2° On doit en outre considérer que nos élèves ne peuvent pas, en règle « ordinaire, se prononcer absolument sur leur vocation à l'état ecclésias- « tique avant d'être arrivés à un certain âge. Il semble donc utile d'or- « donner les études de telle sorte qu'ils puissent se préparer à obtenir des « titres officiels et se trouver ainsi plus libres dans le choix d'un état. « D'ailleurs ces titres, loin d'être nuisibles, seront plutôt utiles à ceux « que Dieu daignera appeler à la vie sacerdotale. »

II. Pour étudier la vie et l'influence des principaux universitaires catholiques ou convertis

Q. —*On nous demande à ce sujet quelques renseignements bibliographiques.*

R. — Voici d'abord un ouvrage qui vous permettra de situer dans l'histoire des idées les principaux membres de l'Université qui se sont fait honneur, à notre époque, de professer hautement le catholicisme :

G. Fonsegrive. *De Taine à Péguy. Evolution des Idées dans la France contemporaine* (Paris, 1921, Bloud et Gay). — Utiles indications dans F. Vincent, *Ames d'aujourd'hui* (Beauchesne) et V. Giraud, *Les maîtres de l'heure.*

Voici maintenant quelques monographies :

G. Fonsegrive. — *Ferdinand Brunetière*, Paris, 1908 (cf. R. P. A., t. VII, 149-151).

M. Blondel. — *L. Ollé-Laprune* (Bloud et Gay).

P. Pacary. — *J. Lotte* (Gabalda).

M. Renet. — *Léonard Constant* (Sillon catholique, 28, rue d'Astorg, Paris).

Sur Péguy et ses amis, il conviendrait de consulter avec discernement les deux volumes des frères Tharaud : *Notre cher Péguy*, 1926 (Plon). — Vous trouverez enfin, en feuilletant la collection de la R. P. A., plusieurs études qui vous permettront de compléter votre documentation. Voir notamment les articles de M. A. Crosnier, *Les convertis d'hier*, V, 711-715 (à propos de Brunetière) ; E. Baumann, *Joseph Lotte*, XIX, 348-364 ; F. Vincent, *Essai sur la pensée religieuse de Charles Péguy*, XIV, 296-315 ; *Charles Péguy*, XIX, 39.-53.

Revue des Revues

Etudes. — 5 septembre 1927. Le 10 juin, plus de cent députés ont déposé à la Présidence de la Chambre une proposition de loi portant, en même temps qu'une large extension de la capacité des associations en général, abrogation du titre III de la loi du 1er juillet 1901 et de toute la loi du 7 juillet 1904. Dans une certaine presse, on reconnaît que la situation actuelle ne saurait être intégralement maintenue ; on déclare vouloir la ramener à ce qu'elle devait être, dit-on, dans la pensée de Waldeck-Rousseau, à ce qu'elle serait si la loi du 1er juillet avait été loyalement appliquée : une autorisation nécessaire dans tous les cas ; cette autorisation accordée par le Parlement, après un examen « honnête » de chaque demande, sous telles conditions qu'il lui plairait d'imposer. Maître Henri Toussaint montre ce qu'il faut penser, au seul point de vue juridique, de la tactique nouvelle (*Possession congréganiste et autorisation gouvernementale*).

La masse des catholiques est assez mal informée sur le judaïsme actuel qui se signale par une vitalité intense, débordante, presque fébrile. Les *Etudes* commencent la publication d'un *bulletin du Judaïsme français* qui a été confié à un spécialiste, Joseph Bonsirven. Conclusion du deuxième article (20 septembre) : « Si, du point de vue ethnique et national, le judaïsme français présente, comme d'ailleurs le judaïsme mondial, des signes indéniables de réveil et de renouvellement, on ne peut pas en dire autant du point de vue religieux. Le plus qu'on puisse avancer, c'est que, chez quelques jeunes, la prise de conscience de la race a eu pour effet de ramener au judaïsme intégral, doctrines et observances, et, dans une grande fraction de la masse, on peut observer un certain malaise, une

inquiétude intérieure et une effervescence irrésistible, prodromes, peut-être, d'un sursaut de vitalité, sans que l'on sache exactement dans quel sens il se manifestera ».

20 septembre. Henri du Passage, *Les escouades d'hommes-catéchistes.* —Voici quatre ans que les hommes ont commencé cette forme d'apostolat. En octobre 1923, deux escouades se mettaient en campagne (l'escouade comprend de trois à six ouvriers). Un an plus tard, ces groupes étaient déjà 16, puis 28 en 1926; ils atteignent aujourd'hui le chiffre de 38, ce qui représente un effectif d'environ 180 volontaires.

Ami du Clergé. — 22 septembre 1927. *Le style oral rythmique et mnémotechnique du P. Marcel Jousse.* — *Les débuts de l'action laïque contre l'Eglise sous le second Empire:* Edgard Quinet; *le protestantisme libéral* (Buisson, Steeg, Pécaut, Ferry); *la libre-pensée et la morale indépendante; anti-cléricalisme et République; la Franc-Maçonnerie; la lutte scolaire:* la ligue de l'enseignement.

Le Correspondant. — 25 août 1927. Jean Revel étudie sommairement *quelques aspects du déclin religieux et moral de la jeunesse rurale,* en montre les causes (la camaraderie, l'inertie de l'autorité paternelle, les « vogues », les mauvaises lectures) et indique des remèdes.

« Une action plus appropriée et plus directe réside dans la fondation d'œuvres paroissiales, capables d'attirer la jeunesse par leur côté local et distrayant. Cercles d'études, sociétés musicales et même les représentations théâtrales exercent une heureuse influence qu'il importe de maintenir et développer. En dépit des inconvénients que ces initiatives peuvent présenter dans certains villages et auxquels il est généralement possible d'obvier, on ne peut en contester le bénéfice moral et spirituel.

« De même les séances récréatives, théâtrales ou cinématographiques, données par le cercle d'études du village ou par des sociétés catholiques d'éducation populaire sont de nature à exercer une influence, bienfaisante et instructive, tant au point de vue de la foi et des mœurs que de la profession agricole. Il n'est pas jusqu'à la bonne chanson qui, sous des auspices autorisés, interprétée et mise en valeur par des voix exercées, ne soit capable de charmer et d'édifier à la fois un auditoire rural...

« Chacun peut, par la propagation du journal catholique, du bon livre et de l'imagerie honnête ou pieuse, diriger une contre offensive opportune. Pourquoi les jeunes du cercle d'études, dans chaque village, au moins les plus « débrouillards », n'iraient-ils pas de maison en maison solliciter des abonnements à la bonne presse, répandre les tracts de défense et d'apostolat religieux ? Ces lectures répareraient quelque peu les dommages causés par les libelles antérieurs, éclaireraient les esprits et les consciences, fortifieraient les âmes dans la foi, instruiraient, en outre, les jeunes et leurs aînés des questions morales et sociales actuellement controversées. Il est donc souhaitable que les cercles d'études, où se traitent et se discutent, dans un esprit de vérité et de foi, les questions essentielles rallient le plus grand nombre possible de jeunes. »

Les dossiers de l'Action populaire. — 15 septembre 1927. A signaler

d'une manière particulière *La question des droits d'auteurs dans les patronnages, œuvres de jeunesse et édifices du culte* (J. Dassonville). « Le droit des auteurs à retirer un profit de leurs œuvres est indiscutable. La loi consacre ce droit. La *Société des auteurs, compositeurs et éditeurs* est habilitée, en vertu de la délégation reçue des intéressés, à exercer le contrôle nécessaire et à percevoir cette redevance au profit des auteurs.

« La peur d'alourdir un budget paroissial, ou un budget de patronage, déjà si lourd, de frais nouveaux, constitue une tentation de protester contre une redevance sur la nature de laquelle il y avait confusion. On cherchait à s'y soustraire.

« Il n'est pas prouvé qu'une position moins timorée ne serait pas génératrice de ressources nouvelles.

En tout cas, elle encouragerait les *bons auteurs* à faire de « *bonnes œuvres* », et ce serait un résultat appréciable. L'exact règlement, facilité par les dispositions conciliantes de la *Société des auteurs et compositeurs* donnerait satisfaction *à la justice*, et c'est un résultat plus désirable encore. »

Bibliographie

Un Professeur de Séminaire. — La Prière pour les Prêtres dans la Sainte Liturgie, 1 vol. 138 p. Avignon, Aubanel Fils ainé, 15, place des Etudes, 1927.

Ce petit livre a pour but de rappeler que nul moyen ne saurait être plus efficace pour obtenir des prêtres saints que la prière et la prière liturgique. L'auteur a colligé soigneusement dans nos livres liturgiques les principaux textes qui répondent à ce dessein et il les offre accompagnés d'un commentaire souvent très actuel, encore qu'un peu succinct, à ses confrères et aux fidèles.

Abbé de Martrin-Donos. — Mois des âmes du Purgatoire, 97 pages, Avignon, Aubanel Fils Ainé, 1927, 6 fr.

Utile et pieux opuscule préfacé par S. Gr. Mgr Germain, il a l'avantage d'offrir pour chaque jour une méditation, une pensée et un récit généralement bien choisi. Le style est d'une élégante sobriété.

Cance (Adrien). — **Le Code de Droit canonique, Commentaire succint et pratique,** t. premier, 428 p., Paris, Gabalda 1927, s. ind. de prix.

Nous signalons dès maintenant cet ouvrage qui promet de rendre de très grands services. Il commente les 486 premiers canons du Code de droit canonique. (Règles générales. — Des personnes en général. — Du clergé séculier.) La **Revue Apologétique** en rendra plus longuement compte dans la prochaine chronique de droit canonique. Nous avons constaté avec plaisir que M. Cance a ménagé une place à l'histoire du droit canonique, ce qui n'empêche pas son manuel d'être réellement pratique.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE, PARIS.

Bernarde, ad quid venisti ?[1]

Bernarde, ad quid venisti ?
Bernard, qu'es-tu venu faire ici ?

Eminence,
Messieurs,
Chers Amis,

Au cours de son année de probation, le jeune seigneur de Fontaine-lès-Dijon, que l'histoire devait plus tard célébrer sous le nom de saint Bernard, se posait souvent cette question, plus anxieuse et plus véhémente lorsque quelque obstacle se dressait devant la ferveur première de sa vocation. Chaque fois, la logique honnête et rigoureuse de l'interrogatoire le conduisait à s'incliner devant une conséquence héroïque de la résolution qu'il avait prise de servir Dieu dans l'ordre sévère de Citeaux.

Bernarde, ad quid venisti ? Quel est celui d'entre nous, Messieurs, qui n'a senti sourdre en lui la même question, ne fût-ce qu'au cours d'une retraite spirituelle, ou dans l'angoisse d'une épreuve inattendue ? Pourquoi es-tu chrétien ? Pourquoi as-tu accepté de servir Dieu à tel poste, dans telles fonctions ? A quoi cette acceptation t'engage-t-elle ?

Bernarde, ad quid venisti ? C'est aussi, chers amis,

1. Discours prononcé à la messe du Saint-Esprit de l'Institut catholique.

la question que je vous adresse au seuil de cette nouvelle année scolaire que, suivant la coutume des maisons chrétiennes, vous mettez sous la garde de l'Esprit-Saint. Etes-vous venus ici comme des moutons que leurs pasteurs poussent dans l'enclos d'une bergerie, parce qu'il a plu à vos parents de vous confier, jeunes gens, à une Université catholique, après vous avoir donnés, enfants, à quelque collège religieux ? Ou parce que c'est la mode dans votre monde ? Ou parce que vous comptez que l'on vous y préparera avec soin aux examens, aux carrières auxquelles vous vous destinez ? Ou bien vous proposez-vous une fin plus noble, un but plus élevé.

Bernarde, ad quid venisti ? Je répondrai pour vous et, je l'espère, avec vous : « Nous sommes venus dans une Université catholique afin d'y apprendre à penser et à agir en catholiques. » Penser en catholiques, c'est-à-dire connaître et admettre, sur toutes les grandes questions, les thèses que l'Eglise enseigne et se tenir en garde contre les déviations que ces thèses peuvent subir sous l'influence de doctrines étrangères, *doctrinis variis et peregrinis*, dit saint Paul (1). Agir en catholiques, c'est-à-dire faire passer la doctrine dans des actes, pour soi-même et vis-à-vis d'autrui.

Eminence, n'est-ce pas cela même que voulaient, il y a plus d'un demi-siècle, les fondateurs de cet institut ? Ils voyaient le péril où la société française avait failli sombrer et qui se manifestait toujours menaçant. Ils se rendaient compte des incertitudes, des flottements, trop souvent même des tendances contraires à la doctrine chrétienne du haut enseignement public. Ils constataient, dans les classes dirigeantes, l'affaiblissement des convictions et des caractères. Alors ils ont cherché le moyen d'atteindre ces classes et par elles, de proche en proche, les classes inférieures de la société ; ils ont réalisé l'immense effort de fonder en quelques mois cinq univer-

1. Hebr. XIII, 9.

sités catholiques et parmi elles celle de Paris. C'est pour cela que vous-même, Eminence, depuis tant d'années et avant même que vous ne fussiez devenu, comme chancelier, le chef suprême de notre Université, la soutenez avec un zèle que rien ne lasse, et dont vous venez encore de nous donner des preuves qui ravivent le sentiment de notre gratitude.

Et le même motif vous a amenés, vous, maîtres chrétiens, à vous consacrer de préférence à cet enseignement ; ah ! certes, vous ne cherchiez, en agissant ainsi, ni la fortune, ni les faveurs du monde politique ; vous alliez même au devant de très probables sacrifices. *Bernarde, ad quid venisti* ? Souvent, je le pense, vous avez besoin de vous remettre en présence des raisons désintéressées de votre conduite pour ne jamais céder au mécontentement ou au découragement. Croyez que la même question votre recteur se la pose et qu'il s'efforce d'y répondre avec la même générosité que vous. Il exprime sa reconnaissance à tous ceux qui l'ont aidé et soutenu dans le passé, qui l'aident et le soutiennent dans le présent. A vous, chers étudiants, il demande d'être fidèles à votre vocation, comme vos maîtres le sont à la leur. *Bernarde, ad quid venisti ?*

I

La société est-elle moins malade, moins troublée, qu'elle ne l'était dans notre pays au lendemain de la guerre de 1870 et des convulsions de la Commune de Paris ? Le mal, je le crains, a gagné en profondeur, atteignant les campagnes après les villes ; si nous cherchons le remède, c'est encore et toujours celui auquel recoururent nos pères, la doctrine chrétienne enseignée, l'action chrétienne pratiquée. *Jesus Christus heri et hodie !* (1)

1. Hebr. XIII, 8.

La doctrine chrétienne, jamais elle n'a cessé parmi nous d'être défendue, soutenue, proclamée ; cependant, où en est son règne, combattue qu'elle a été, et avec quel acharnement, par l'école laïque, éducatrice de la grande majorité des enfants du peuple ? Une enquête minutieuse et sincère nous laisse, sinon effrayés, du moins inquiets, très inquiets. Sur quel avenir pouvons-nous compter ?

Quelles sont, en particulier, les tendances de la jeunesse qui bientôt occupera les avenues du pouvoir ? Déjà, plus d'une fois, devant vos aînés, ou devant vous, j'ai abordé le problème. Je le veux traiter aujourd'hui encore, avec sincérité, avec liberté, sans autre désir que celui d'éclairer vos esprits et vos consciences. Ne cherchez dans mes paroles aucun sous-entendu, aucune intention de polémique. J'en suis loin, très loin.

Depuis tantôt dix ans que s'est close la guerre de 1914, mille fois plus riche en bouleversements redoutables que celle de 1870, quels courants avons-nous vu se dessiner dans notre pays ? Quatre, ce me semble, dont deux plus faibles, aux eaux moins abondantes, et deux, au contraire, larges et impétueux comme de grands fleuves. En chacun, nous avons compté des catholiques, rares ici, et là nombreux.

Laissez les angoissantes préoccupations, les espoirs sublimes, nous disaient certains, désabusés, lassés, abattus, sceptiques en un mot. Vous n'avez voulu voir que l'héroïsme de la guerre, les sacrifices qui soulevaient votre enthousiaste admiration ; nous avons vu, nous, le mal à côté du bien, l'égoïsme malfaisant, les mesquineries, les injustices qui se cachaient sous ces dehors superbes ; et maintenant nous avons sous les yeux les profiteurs de la guerre, les nouveaux riches, les arrivistes de la politique, les exploiteurs des nobles sentiments d'autrui. Nous ne croyons plus au désintéressement ; c'est une duperie

et nous entendons n'être pas dupes. Gagnons de l'argent, jouissons et arrivons nous-mêmes, très vite, et sans trop regarder aux moyens ! Qui oserait affirmer, chers amis, que tels ou tels des nôtres n'aient pas, en quelque mesure, subi l'influence d'un aussi déplorable état d'âme ? Est-ce parmi ceux-là que se pouvaient, que se peuvent rencontrer les sauveurs de la société ? Evidemment non ! Au surplus, de tels sceptiques ne sauraient devenir des entraîneurs d'hommes.

Les débuts de la guerre avaient été marqués par un renouveau religieux dont le caractère vraiment saisissant avait excité l'étonnement des uns, la joie intime et profonde des croyants. Souvent, il s'était élevé jusqu'aux sublimes hauteurs du mysticisme. O douleur ! Ce sentiment lui-même s'était affaibli chez beaucoup de survivants, et en certains d'entre eux il avait subi d'inquiétantes déviations. Le mysticisme est légitime et bienfaisant, quand il est contenu dans les limites de la foi et de la raison, contrôlé par l'autorité spirituelle, très dangereux quand il se substitue à la pensée raisonnable, à la doctrine et à la discipline de l'Eglise, d'autant plus dangereux qu'en ce cas, aux erreurs de l'esprit individuel, il mêle le plus souvent une sensibilité, disons une sensualité, morbide. Combien de femmes, combien de jeunes gens parmi les plus cultivés, se laissèrent prendre à ce piège, inclinant vers les erreurs de l'occultisme et de la théosophie, travaillés d'un besoin maladif d'extraordinaire, associant en un honteux mélange leurs attraits religieux et leurs pires instincts passionnels ! Tendance néfaste, contre laquelle le Pape protestait naguère, interdisant en bloc la lecture de tous les livres sortis d'une telle inspiration. Pas plus que les sceptiques, ces rêveurs et ces esthètes, souverains dans leurs petites écoles, ne sont capables d'agir sur les masses ; à coup sûr, eux non plus, ne sont pas des sauveurs.

Mais voici que je rencontre les deux masses prin-

cipales de la nation française, les deux Frances, comme l'on dit quelquefois. En face de moi, je vois des hommes d'âge mûr, entourés et suivis de beaucoup de jeunes. De sombres passions les animent, intéressées et haineuses chez les uns, chimériques mais généreuses chez les autres. Le sentiment les guide plus que la raison. Ils aiment l'humanité, nous assurent-ils ; mais ils poursuivent de leur hostilité féroce certaines classes sociales, que dis-je, la société elle-même et la civilisation telles qu'elles se présentent à eux, société et civilisation qui ont engendré la guerre, qui l'ont permise et glorifiée. Ils veulent la disparition des nations et aspirent à une fraternité universelle : la fraternité ou la mort ! comme disaient leurs ancêtres de la Révolution. Idéal farouche, chers jeunes gens, qui a séduit un trop grand nombre de vos frères, élevés sans religion, ou retournés contre leur foi, mystiques eux aussi à leur manière, redoutables en raison même de ce mysticisme, sel de la terre pour les milieux populaires, depuis longtemps imbus des théories socialistes et communistes. A leurs aspirations encore vagues et incertaines, la révolution russe est venue fournir une forme concrète et l'exemple d'une réalisation que l'on présente mensongèrement comme couronnée de succès. Une telle intellectualité, appuyée sur les instincts les plus obscurs, les plus grossiers, les plus matérialistes, en même temps que sur des sentiments plus nobles, mais aveugles, tend à la destruction radicale de notre société issue du christianisme par la ruine de ses trois bases, la propriété, la famille et la religion.

Pourquoi faut-il qu'un tel parti, déjà si fort par lui-même, ait trouvé des complices plus ou moins conscients dans les autres partis, les uns attirés par des ressources électorales où ils comptent puiser, les autres, et jusque parmi les catholiques, par une sentimentalité généreuse, mais erronée : mystiques de la démocratie, mystiques de la paix universelle, qui ne

voient pas les terribles réveils qu'ils contribuent à préparer pour leur patrie et pour leur foi chrétienne ?

Regardons maintenant vers l'autre France, celle qui tient encore dans ses mains les destinées de la patrie, celle dont nous sommes. Sur son drapeau, je lis les mots *raison*, *nation*, mots admis de tous, et un troisième sur lequel on dispute, mais que, nous catholiques, nous déclarons indispensable au salut des deux autres, le mot *religion*.

Sous le drapeau intellectualiste et nationaliste se rangent, en effet, des hommes d'esprit assez divers et que divisent des tendances politiques et religieuses opposées, mais qui se rencontrent sur des principes essentiels de conservation sociale et nationale. Pour eux, la société, tout en étant susceptible de transformations légitimes, repose sur des principes qui ne sont ni accidentels, ni conventionnels, principes qu'on ne peut violer sans détruire non seulement telle ou telle société, mais la société elle-même, puisqu'à les violer on ramène les hommes au chaos et à l'anarchie. Pour eux, il y a des nations, il y a des patries, il y a une France que des chimères telles que l'internationalisme, le pacifisme, ne peuvent que détruire sans aucun profit pour l'humanité. Tout cela est vrai ; républicains nationaux, royalistes, catholiques dans leur immense majorité, l'admettent et ont raison de l'admettre.

Mais ces principes eux-mêmes peuvent être portés à l'excès ; en France et ailleurs, trop de catholiques se refusent à le comprendre ; et pourtant donner à l'Etat et au gouvernement une base purement positiviste et réaliste, les soumettre à des lois déclarées absolues comme celles de la nature et indépendantes de la loi morale, tout justifier par la raison d'Etat et le salut public, en un mot diviniser la nation et l'Etat, c'est tomber dans une erreur grave, païenne en ce qu'elle reproduit l'idéal de la cité antique, c'est se ranger, à quelque parti que l'on appartienne, de quelque point de l'horizon que l'on arrive, sous la bannière qui fut

celle de la Révolution française en son époque la plus sanglante.

Et c'est pourquoi, Messieurs, je vous dis : le mot de religion doit s'inscrire à côté des mots raison et nation ; sous ce nom de religion, j'entends non pas un vague sentiment religieux, mais la religion révélée, la religion chrétienne et catholique. Seuls les vrais et purs catholiques possèdent intégralement la doctrine de salut. Ni l'instinct, ni le cœur, déclarent-ils, ne suffisent à guider les hommes ; mais la raison n'y suffit pas non plus. Aux fondements rationnels de la société doit s'ajouter un fondement surnaturel et divin. Il faut que par la religion, par la foi, elle atteigne Dieu, le vrai Dieu, auteur de la loi morale qui s'impose à elle comme aux individus, Dieu, le vrai Dieu, source de l'autorité sociale et du devoir social. Il ne s'agit pas de tenir simplement compte des croyances comme d'un élément utile au bien général, de la religion comme d'un élément d'ordre, comme d'un *instrumentum regni*, de dire par exemple, ou de penser : de la religion, il en faut pour le peuple ; ou encore, la religion fait partie de la tradition nationale et nous l'acceptons avec le reste. Il s'agit d'une adhésion vivante et réelle à la vérité, à la vérité doctrinale.

La doctrine chrétienne ainsi comprise est, je le répète, la seule qui puisse lutter efficacement d'une part contre la conception matérialiste de la vie individuelle et de l'organisation sociale, d'autre part contre la divinisation de fait accordée à l'Etat. Pourquoi ? Parce qu'elle a pour principes non pas la volonté incertaine et changeante de l'homme, mais celle de Dieu, notre créateur et notre maître, le respect de la loi morale promulguée et sanctionnée par Dieu lui-même ; le sacrifice accepté par les individus, mais avec d'efficaces et suprêmes compensations ; la vie éternelle, but et dernière raison d'être de la vie présente ; la justice et la charité ; enfin la fraternité humaine, conséquence de la paternité divine, cause efficace de la paix entre

les fils d'un même peuple et entre les nations elles-mêmes.

Ainsi, tout se tient, tout se ramène à l'autorité divine, source de l'autorité humaine. Mais il faut que cette autorité divine soit représentée ici-bas et qu'on la puisse entendre ; sinon, c'est le libre examen et ses incertitudes ; l'Eglise est l'organisme vivant qui interprète la vérité révélée, signale les déviations de la doctrine et seule peut parler au nom de Dieu. « *Qui vous écoute m'écoute et qui vous méprise me méprise.* » (1)

Pouvoir nécessaire, Messieurs, pouvoir immense, qu'envisageait Newman, lorsqu'il se décidait à quitter l'Eglise anglicane pour entrer au bercail catholique, « pouvoir aussi énorme, écrivait-il, que le mal gigantesque qui l'a rendue nécessaire. » En effet l'Eglise, qui s'en prétend investie, prétend par le fait même et quand elle l'exerce, connaître avec certitude le sens exact de chaque portion du divin Message confié par Notre-Seigneur à ses apôtres ; connaître ses propres limites et définir ce qui est de son ressort ; avoir prise sur des matières, en elles-mêmes étrangères à la religion, et prononcer sur leur rapport et leur compatibilité avec la vérité révélée ; déclarer avec autorité, dans son domaine propre ou en dehors de lui, telles ou telles propositions préjudiciables ou non au dépôt de la foi dans leur esprit ou leurs conséquences, et les permettre ou les condamner selon l'occurence ; imposer silence sur toutes matières ou toute controverse doctrinale qu'elle déclare dangereuses ou inopportunes et exiger, en pareil cas, au moins toutes les marques extérieures d'une soumission respectueuse et loyale, avec le droit d'infliger des châtiments spirituels, de retrancher et excommunier ceux qui refusent de se soumettre à ses déclarations formelles. » (2)

Quels liens ! penseront peut-être quelques-uns et

1. Luc. X, 16.
2. R. P. FOLGHERA, Newman apologiste ; p. 228.

que devient notre juste liberté s'ils sont tels, là même où l'Eglise et le Pape, organe habituel et toujours prêt de l'Eglise, n'engagent pas leur infaillibilité ? Ces liens, Newman les vit tels qu'ils sont ; il les accepta librement ; et, comme l'Apôtre put se proclamer libre malgré ses chaînes, libre au moins des égarements où conduit le sens propre, du jour où l'on s'y abandonne.

De même, en effet, que dans la vocation d'un saint Bernard toujours en voie de progrès, il est une implacable logique dans l'erreur et la désobéissance. Les Jansénistes aimaient Jésus-Christ et se croyaient vrais enfants de l'Eglise. Ils commencèrent par nier que l'erreur qu'on leur reprochait fût dans Jansénius ; et ils finirent par confondre leurs votes avec ceux des philosophes matérialistes et athées pour imposer à la France la Constitution civile du clergé qui eût séparé d'Eglise gallicane de l'Eglise romaine et qui fit couler à flot le sang des prêtres et des fidèles.

Que Dieu nous donne à tous de comprendre ces vérités, même et surtout quand elles nous imposent de durs sacrifices !

Penser en catholiques est notre premier devoir ; agir en catholiques est le second ; à côté de la pensée, les œuvres.

II

Nous n'avons pas deux vies, a dit Frédéric Ozanam, l'une pour chercher la vérité, l'autre pour la mettre en pratique ; à plus forte raison, quand nous possédons la vérité, n'avons-nous pas le droit de nous borner à en jouir, comme d'un beau tableau que l'on regarde, seul, sans le montrer. Ce ne serait pas chrétien et, j'ose ajouter, ce ne serait pas français. Le génie français est logique et il est apostolique ; il n'admet pas que l'on pense d'une manière et que l'on

agisse d'une autre, pas davantage que l'on garde pour soi le secret de la vérité, le secret du bonheur, si l'on croit les tenir.

Qui pense en catholique doit agir en catholique.

« *La foi qui n'agit point est-ce une foi sincère ?* »

Agir en catholique, c'est d'abord mettre ses actes en rapport avec ses convictions, principe qui vous a été tant de fois rappelé qu'il me semble inutile d'en établir devant vous le bien fondé. Vous savez que non seulement on mesure votre sincérité à l'aune de votre conduite, mais que l'on juge votre doctrine elle-même à la valeur de vos actions.

Agir en catholique, c'est encore faire dans sa vie une part aux œuvres, à l'apostolat conquérant. Ne m'objectez pas qu'en d'autres temps ne se formulait pas une exigence aussi générale. En effet, quand les familles et les institutions étaient chrétiennes, le besoin des œuvres était moins impérieux et l'on pouvait à la rigueur se contenter de donner l'exemple du devoir d'état bien accompli, au sein de la famille et de la profession. Mais maintenant, je vous le demande, sans les œuvres, où en serait la religion, où en seraient la foi et la pratique chrétiennes dans les classes populaires de nos villes et de nos campagnes ?

Voilà pourquoi vos maîtres et vos pasteurs ne cessent, chers amis, de vous inviter à vous grouper *dans* les œuvres et *pour* les œuvres. Ils vous conjurent de devenir des apôtres et d'agir auprès de vos frères par le zèle et la charité.

Et, afin que votre apostolat soit plus fécond et mieux dirigé, ils vous demandent de faire partie vous-mêmes d'associations vraiment catholiques qui soutiendront votre propre courage et rendront votre action plus éclairée et plus efficace.

Or, ne nous berçons pas d'illusions ; il n'est pas douteux que, depuis un certain nombre d'années, le

goût des œuvres et l'ardeur à se mettre à leur service aient diminué parmi les jeunes gens des classes supérieures et surtout parmi les étudiants. Certes, je ne prétendrai pas qu'ils se soient éteints et je connais parmi vous d'admirables jeunes hommes qui, sans rien sacrifier de leur travail professionnel et de leur préparation à la vie, trouvent le temps de se dépenser dans les patronages et ailleurs. Mais quand, dans cet Institut catholique auquel j'appartiens depuis quarante-quatre ans, comme professeur ou comme recteur, il m'arrive de comparer à ce point de vue les jours d'autrefois à ceux d'à présent, j'ai la douleur de constater que ceux d'à présent ne valent pas ceux d'autrefois. Que reste-t-il aujourd'hui des œuvres où s'occupaient vos aînés et que j'ai connues si florissantes, l'œuvre dite des Petits ramoneurs, celle des Petits marmitons, les cours du soir dans les faubourgs, la Conférence de Saint Vincent de Paul elle-même, avec la visite des pauvres ? Et, s'il s'agit des œuvres de piété, combien se rendent à cette messe du premier vendredi de chaque mois, où le zèle de votre vice-recteur n'a jamais cessé de vous convier ?

Il y a huit jours, je me trouvais assis à côté de l'éminent directeur d'une de nos plus grandes écoles de Paris, école qui n'a rien de spécifiquement catholique : or, il me disait que, sur les 750 élèves qui la composent, 50 pour 100 ont voulu que le crucifix fût apposé dans les chambres mises à leur disposition ; 150 se sont inscrits à la Conférence de Saint Vincent de Paul, 250 communient à la messe du premier vendredi. En écoutant ces chiffres, je me réjouissais sans doute, mais aussi j'étais tenté de rougir, moi recteur d'Université catholique.

Où donc est l'obstacle ? Vous me répondrez que beaucoup d'entre vous appartiennent, en même temps qu'à notre Institut, à d'autres groupes, groupes excellents, où ils remplissent pleinement leurs devoirs de chrétiens, et c'est vrai. Mais, si vous voulez aller jusqu'au bout de la sincérité, vous serez tenus de con-

fesser que, chez un grand nombre, la politique a absorbé l'ardeur juvénile qui se dépensait jadis dans les œuvres.

L'excuse que ceux-là se donnent ne m'échappe pas. Ils estiment que, pour tout remettre dans le bon chemin, pour ramener le peuple dans la voie de la religion, il suffit de changer la tête de l'Etat et donc de provoquer une révolution politique.

Certes, la possession du pouvoir et la direction qu'il donne importent beaucoup.

Mais d'abord quoi de plus incertain que le succès d'une révolution politique ? Qui de nous est en situation de prévoir ce qui arrivera, fût-ce d'ici très peu d'années ? Et de plus, quand même ceux qui représentent nos idées réussiraient à s'emparer du pouvoir, comment les choses tourneraient-elles entre leurs mains ? Il y a près d'un demi-siècle, Mgr d'Hulst le demandait à ceux qui déjà préconisaient cette solution simpliste. L'état d'esprit qui a fait triompher nos adversaires disparaîtrait-il avec leur domination politique ? Serait-il possible de n'en pas tenir compte ? (1) Et, dans la dernière séance de rentrée qu'il présida ici-même, mûri par l'expérience des hommes et de la politique, il reprenait la même pensée et s'écriait : « A supposer que nos amis eussent ressaisi le pouvoir, il y a vingt ans, ils auraient disposé du corps de la nation, l'esprit leur eût échappé. Or, c'est l'esprit qu'il faut atteindre ». (2)

Ah ! mes amis, voilà le grand, voilà le véritable mot ! C'est l'esprit qu'il faut atteindre, ce sont les âmes qu'il faut changer, et donc qu'il s'agit d'éclairer et de ramener. Or, ce travail ne s'accomplit point par la force, mais par l'apostolat.

Ne risquez pas de perdre votre vie ! Ayez un idéal politique, servez un parti, celui que vous tenez pour le meilleur ; c'est nécessaire puisque la politique s'oc-

1. Discours de rentrée de 1886.
2. Discours de rentrée de 1895.

cupe tant de nous, mais ne subordonnez pas tout à cela !

Entendez le cri des âmes qui monte vers vous ! Le mois dernier, en Pologne, un magnifique orateur enflammait l'ardeur de vos camarades de l'Université de Poznan en leur montrant, dans tout l'univers, tant de peuples encore plongés dans les ténèbres de l'erreur et de l'immoralité, assis à l'ombre de la mort, et Jésus, Jésus appelant les jeunes chrétiens de notre Occident à leur porter, ou au moins à leur procurer par un concours efficace le bienfait de la parole de vie.

Ce cri des âmes, vous l'entendez tout près de vous, à Paris, autour de Paris. « *Le Christ dans la banlieue* » (1) livre émouvant qui vous révèle la détresse morale et religieuse de vos frères les plus proches et vous invite à y porter remède. Ah ! que n'est-il encore là le noble Albert de Mun ? Son cœur serait saisi de compassion, ainsi qu'il le fut au terme de la reconquête sanglante de Paris sur la Commune de 1871, quand, dans l'église découronnée du signe divin, il vit la foule éperdue chercher un refuge auprès de Celui-là même dont la veille encore elle reniait la protection, en même temps que la divinité.

Cette compassion, il la ferait passer dans vos âmes, car vos âmes sont généreuses.

Mais, si Albert de Mun n'est plus là et si ma voix est trop faible, écoutez celles qui sortent de ces murs. Les lieux où nous vivons ont une âme. Descendez dans la crypte qui s'étend sous cette église : trois monuments s'y abritent qui vous rediront les leçons, les appels que, pour vous, j'ai tirés de mon esprit et de mon cœur.

Ces ossuaires où vous voyez, portant la trace du fer qui les brisa, les membres des martyrs de la Révolu-

1. Par le R. P. Lhande, librairie Plon.

tion, reliques d'évêques, reliques de prêtres : « Fidèles à Rome sous les menaces de l'Assemblée Constituante, fidèles à Rome en face des fureurs populaires, nous l'avons été en tout et jusqu'au bout. La veille de notre martyre, dans cette église où vous vous trouvez réunis, alors notre prison, nous discutâmes si nous pouvions prêter le nouveau serment qu'avait édicté la Législative, serment tout politique d'apparence, liberté, égalité. Nous n'avons pas dit : c'est de la politique; évêques et prêtres, citoyens français, nous pouvons décider et agir par nous-mêmes ; nous avons dit : il convient de consulter d'abord le Père commun des fidèles ; et, comme le temps manquait pour que la réponse nous parvînt, nous avons accepté la certitude de la mort plutôt que le doute de ne pas nous conformer aux intentions, encore inconnues de nous, du Pape ».

Cette humble dalle de pierre, ce luxueux cénotaphe de marbre qui l'avoisine, — ci-gît le corps de Frédéric Ozanam : « J'avais dix-sept ans, l'âge des plus jeunes d'entre vous, lorsque ma vocation m'est apparue. J'ai vu la science et la société éloignées de Dieu, la France bouleversée par la Révolution et ses suites, toutes les bases du vieil édifice intellectuel et social ébranlées, ou renversées ; j'ai compris qu'un monde nouveau allait naître et j'ai cherché la pierre angulaire sur laquelle on le construirait ; je n'en ai pas trouvé d'autre que la religion catholique et je me suis juré, dans un joyeux transport, de devenir, sans plus tarder, le missionnaire de la foi auprès de la science et de la société. J'ai aperçu d'emblée l'immensité du labeur qui allait m'incomber ; je ne me suis pas demandé : ai-je le droit, si jeune, même de concevoir un dessein aussi gigantesque ; n'est-ce pas présomption ou folie ? Non, je me suis mis au travail sous le regard de Dieu ; à quarante ans, ma vie épuisée s'éteignait ; mais la tâche acceptée aux jours de mon adolescence était accomplie ; des milliers d'hommes et de jeunes gens m'avaient suivi et compris ».

Ces longues listes de noms gravés dans la pierre, noms trois fois plus nombreux que ceux des martyrs de 1792, ce sont ceux de vos frères aînés, les morts de la grande guerre : « Nous avons donné notre sang pour que la France vécût et pour qu'elle fût régénérée, pour qu'elle retrouvât ses frontières et sa foi. Ne séparez jamais ce que nous avons uni, Dieu et la patrie ! »

Bernarde, ad quid venisti ? Vos morts ont répondu. Comme eux, vous aimez la France et vous l'aimez passionnément ; comme eux, vous voulez que la France vive et qu'elle se régénère ; vous voulez qu'elle soit à Dieu. Elle ne peut être à Dieu sans être à l'Eglise, ni à l'Eglise sans être au Pape. Sachez conclure et acceptez dans sa plénitude le mot d'ordre que je vous jette : catholiques de pensée, catholiques d'action, et, par là même bons Français ! Amen !

Alfred Baudrillart,
évêque d'Himéria, de l'Académie Française.

Sur le sentiment religieux dans la religion grecque

A propos d'un livre récent.

« *Les aspects ignorés de la religion grecque* », par M. Georges Méautis, c'est un charmant petit volume, agréable à lire, d'un érudit qui se livre à l'admiration que lui inspire la Grèce, et même, comme il croit, sa religion. Sur quoi il cite et analyse avec finesse les textes des poètes, de Pindare surtout, et des philosophes, qui respirent un sentiment religieux très élevé, et vraiment admirable. On objecterait que ces aspects ne sont nullement ignorés, qu'on a rendu justice à la religion de Pindare et d'Eschyle, que le magnétisme poétique de l'Ion de Platon a été bien souvent cité. On s'étonnerait surtout que M. Méautis attribue à M. Hornefer d'avoir découvert en 1922 que Socrate, dans son Apologie, telle que l'a écrite Platon, a bien cru qu'il était chargé d'une « mission » par Apollon. Ainsi le caractère religieux de Socrate serait resté jusqu'à ces derniers temps presque entièrement ignoré[1] ! Cependant M. Alfred Croiset n'alléguait pas un aspect ignoré du caractère de Socrate en lui faisant dire dans l'Apologie « qu'il accomplissait un devoir qui lui avait été spécialement prescrit par une volonté divine[2] ». Mais enfin on pardonnerait sans peine à M. Méautis d'avoir rehaussé quelque peu les découvertes qu'il poursuivait dans un domaine très étudié. Qu'il ait attribué au Socrate de l'histoire les sentiments que lui a prêtés Platon, n'irait pas sans discussion. On admettrait bien « qu'il ne saurait y avoir, dans le Socrate platonicien, des traits de caractère importants qui soient en contradiction avec le Socrate de l'histoire »[3]. Mais « l'élargissement »

1. Page 101 s.
2. En 1920, collection Budé, *Platon* I, p. 136.
3. P. 100.

du Socrate réel, jusqu'où allait-il ? Nous pensons que Platon lui-même nous a mis sur la voie : le Socrate de l'Apologie n'est pas sûr de l'immortalité de l'âme ; celui du Phédon croit pouvoir la prouver. M. Méautis, lui, interprète par le Phédon les sentiments religieux de Socrate. N'insistons pas : pour le thème indiqué par le titre de l'ouvrage, il importe assez peu : Platon n'était pas moins grec que Socrate.

Nous avons contre M. Méautis un grief beaucoup plus sérieux. C'est la religion grecque qu'il a voulu venger du mépris dont la couvre un préjugé chrétien traditionnel : « En réalité, nous sommes encore sous le joug des conceptions que les auteurs chrétiens s'efforcèrent de répandre. Nous voyons encore la religion grecque à travers les préjugés d'un Eusèbe ou d'un Clément d'Alexandrie. »[1] Nous avons donc ouvert avidement un livre qui, grâce aux progrès de la science, devait nous faire pénétrer dans les aspects ignorés, ou plutôt dans l'intérieur de la religion des Grecs, « en cherchant à revivre leurs rêves et leurs aspirations »[2] Le malheur est qu'il n'est question de la religion que sur le titre et dans la préface. La religion grecque, c'est sans doute avant tout le culte rendu aux dieux, d'après la nature de ces dieux, et d'après leurs histoires, elles-mêmes assez souvent déduites du culte. C'est cette religion qu'ils connaissaient bien, parce qu'ils l'avaient sous les yeux, que des Pères de l'Eglise aussi instruits qu'Eusèbe et Clément d'Alexandrie ont condamnée comme immorale. Le seul reproche qu'on puisse faire à leur polémique, c'est de l'avoir acquise à trop bon marché, car ils n'ont fait souvent que reproduire les sarcasmes des philosophes contre une religion qui autorisait tant de vices, et même de crimes par l'exemple des dieux. Les jeunes gens de Térence, prompts à imiter le roi des dieux, sont pour le paganisme des témoins plus dangereux qu'Eusèbe et Clément d'Alexandrie. Prétendre qu'on a exagéré l'influence des dieux d'Homère[3], c'est s'en prendre à Platon qui, malgré tout, chassait de sa république le poète couronné de fleurs, corrupteur des âmes, parce qu'il régnait dans les écoles.

Sans doute nous savons aujourd'hui que l'Iliade et l'Odyssée ne reflètent guère « la simplicité d'un monde naissant », comme on pensait au temps de Fénelon. Leur religion était ancienne et

1. Page VI.
2. P. VIII.
3. P. VI, « Une influence infime » !

déjà usée ; des grands seigneurs blasés y prenaient leur plaisir sans incliner leurs âmes dans l'adoration du divin. Le sentiment religieux d'Eschyle et de Pindare fut plus digne de la Grèce. Mais ces poètes penseurs déposent-ils en faveur de ce qui était vraiment la religion de leur temps ? Non, si sans s'attarder à des critiques qui risquaient de détruire le sentiment religieux avec le culte, ils ont essayé de réformer le mythe lui-même. Or c'est M. Méautis qui l'affirme : « Pindare, dont les relations avec les prêtres de Delphes sont bien connues, n'hésite pas à faire souvent la critique des traditions mythiques qui ne correspondent pas à son idéal moral[1]. » Lorsqu'il ajoute : « Il est possible qu'il soit parvenu parfois à faire partager ses vues aux prêtres de ses amis », nous laissons passer l'hypothèse, mais aucun prêtre ancien n'a fait confidence au public de ce scrupule honorable. On dirait même que l'auteur se coupe à lui-même toute retraite. Ayant en vue de prouver que les devins ont collaboré à l'évolution des mythes dans le sens moral, il prend pour exemple Eutyphron. Lorsque Socrate hésite à croire que les étranges événements des mythes se sont bien passés réellement : « et de plus étranges encore », répond Eutyphron, que le vulgaire ne connaît pas[2]. » Et cependant M. Méautis disait très justement à la page précédente que dans l'Eutyphron de Platon nous avons des devins « la plus amusante des caricatures » ; sa réponse à elle seule en serait un indice. Ceux qui ont purifié les mythes, ce sont surtout les philosophes. Celui d'Héraclès, dont l'auteur relève la haute portée morale, la leçon des souffrances endurées pour s'élever jusqu'aux dieux, ce mythe est renouvelé par la dévotion des cyniques. Encore ne voit-on pas en Grèce une tendance constante à ennoblir les légendes. Certes l'Héraclès primitif — à l'origine sûrement un dieu — ne fut pas d'abord, même comme héros, l'exemple « d'une vie de lutte, de souffrance et de labeur... d'une vie plus noble et plus haute que celle de la masse.[3] » C'était tout uniment le type de la force physique : ses faiblesses étaient proportionnées à ses exploits, et tout à l'avenant. Mais avant même qu'on en ait fait l'idéal du sage, on avait ri, et jusque sur la scène tragique[4], de sa gloutonnerie, de sa vantardise, de son penchant pour la boisson. Les dieux et les demi-dieux appartenaient

1. P. 67.
2. P. 83.
3. P. 43.
4. Alceste, d'Euripide.

à tout le monde : chacun arrangeait leur mythe à sa façon. Heureux temps, pense M. Méautis[1], où le sentiment des Grecs n'était pas gêné par des dogmes et créait librement les mythes ! Il faudra donc ajouter : et où il n'était pas non plus entravé par la morale. Car on sait s'il a usé de la permission.

Nous regretterons plutôt que cet admirable sentiment religieux exprimé par les Grecs sous une forme plus admirable encore, n'ait pas été guidé par des principes stables. M. Méautis nous dit après Rohde « que les cultes officiels ne se préoccupaient pas du problème de la survie après la mort.[2] » C'était cependant une lacune, et quelle autorité avaient les mystères pour y suppléer ? La philosophie de Platon a résolument entrepris de fixer cette assise de la vie morale. Les Pères lui en ont su gré. Saint Justin ne jugeait pas Socrate avec moins d'indulgence que M. Méautis. Ennemis déclarés de la religion païenne, les Pères faisaient flèche de tout bois jusqu'à se servir innocemment de textes fabriqués, pour rehausser ce que le sentiment religieux avait conservé d'admirable. Aucune critique ne pousserait la sympathie jusque-là.

La critique se doit plutôt de tenir compte de tous les aspects de cette pensée ondoyante. Les Grecs n'avaient-ils qu'un idéal ? On nous dit que l'antique sagesse de la Grèce rejoint le génie de Gœthe, proclamant que le bonheur se trouve dans l'action et dans l'action désintéressée[3]. Deux pages auparavant nous lisions les vers d'Archilogue : « C'est par ma lance que ma bouillie se pétrit, c'est par ma lance que j'ai le vin d'Ismaricos, je bois appuyé sur ma lance[4] ». Et cela aussi était l'idéal héroïque de la Grèce.

Ce génie, non point toujours mesuré, comme on l'a cru, mais toujours souple, Aristophane en est le type dans l'ordre religieux avec les fantaisies étincelantes des Oiseaux et les grossières plaisanteries des Grenouilles. A quel moment était-il le plus sérieux ?

D'ailleurs M. Méautis connaît si bien les Grecs, en parle avec une sympathie si bien informée, que son livre offre un reflet de leur charme ensorcelant.

Nous n'aurions pas songé à en parler avec tant d'humeur s'il n'avait fait le procès des Pères de l'Eglise. Trop conciliants, ils ont vu dans le juste de Platon un pressentiment du Crucifié du Ca

1. P. 103
2. P. 161.
3. P. 95.
4. P. 92.

vaire. Or Platon avait conçu ce juste en opposition avec celui qui réussissait, à force de sacrifices, à se concilier la faveur des dieux. C'était cela, la religion grecque, pour le plus religieux des penseurs d'Athènes. Et à son témoignage il faudra toujours joindre celui de son grand élève, Aristote : « Que les magistrats donc veillent soigneusement à ce que l'on ne rencontre nulle part aucune statue, aucun tableau qui représente les actions de ce genre (obscène), sinon dans les lieux consacrés aux divinités particulières auxquelles la loi attribue ce culte, qui tient de la bouffonnerie[1]. » Ce n'est pas toute la religion grecque, mais cela en faisait partie.

Tenons donc pour assuré que ce ne sont pas les prêtres et les devins qui ont entrepris d'éliminer du paganisme ce qui était intolérable pour la conscience morale, soit en l'expulsant, soit en le transformant ; ce sont les poètes et les philosophes. Aucun aspect ignoré ne peut prévaloir contre cette conclusion appuyée sur un ensemble de faits concordants. Ajoutons que les penseurs animés d'un sentiment religieux supérieur ne se sont pas appliqués de toute leur âme à ce nettoyage salutaire ; ils en ont désespéré. Et certainement il y avait chez eux plus de vraie religion que dans les religions officielles ou dans les mystères, simples assurances pour le salut d'outre-tombe[2], mais ce n'est pas cette réaction impuissante qu'on peut nommer la religion grecque. Le réformateur le plus hardi — encore fort timide, — Socrate, est mort pour avoir été hostile, disait-on, aux dieux de la Cité. C'est de son côté que se trouvaient les Pères de l'Eglise.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange,
O. P.

1. *Pol.* XIII, XVII.

2. Il est étrange que M. Méautis (p. 162) ait allégué pour l'initiation de Socrate le texte qui prouve qu'il n'en a pas voulu. La remarque a été faite par M. Ch. Picard, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XCIV, p. 202.

Aux origines du Dogme chrétien :

Le Sacrifice de l'Eucharistie[1]

TROISIEME PARTIE

LE SACRIFICE DU FILS ET LE SACRIFICE DE L'ÉGLISE

Et maintenant, pour finir ces trop longs discours, il faut tente un suprême effort de vision et de pensée. Le besoin de synthès aussi bien tourmente partout la créature raisonnable et dispersé que nous sommes. Comment donc réduire à l'unité ces deux grand mouvements qui marchent à la rencontre l'un de l'autre et se re joignent à la Consécration : l'oblation de l'Eglise et l'immolatio du Christ ? Comment les superposer devant le regard de notre in telligence comme ils se ramassent sur l'autel en un mystère unique

L'Eglise monte en apportant son pain et son vin avec l'intentio d'y dessiner avec deux paroles les réalités du Calvaire ; et le Pèr descend pour mettre à la place des oblats le corps et le sang de Jé sus, afin de bien marquer qu'il tient le sacrifice de l'Eglise pour l sacrifice de son Fils, et qu'il l'agrée comme tel. D'où vient cett merveille que les deux holocaustes puissent n'en faire qu'un seul de vant Dieu et pour notre salut ? et que notre sacrement de pain et d vin finisse par obtenir notre réconciliation avec le Ciel ?

Le secret de cette unité se trouve en Celui qui la créa sur la napp blanche de la table du Cénacle, un soir, la veille de sa mort. Mai aurons-nous l'audace de pénétrer dans l'âme du Seigneur ? Et quel que soient le respect, l'attention, les nuances et le frémissemen d'amour exact avec lesquels nous tentions l'entreprise, celle-ci n va-t-elle pas tout de suite nous écraser sous son poids ? Aussi l'œuvr serait impossible si nous la risquions seuls ; l'essai est normal a contraire s'il consiste à interroger la tradition pour prendre pos session de sa richesse.

1. Cf. *R. A.* nov. 1927.

Or il y a une tradition eucharistique dans notre Eglise. Elle est partout présente, à partir de l'Ecriture près de laquelle et chez qui elle prend sa source. Elle se continue, en passant par les Pères, dans les Sommes du moyen âge, et elle aboutit à cette immense littérature de piété et de vulgarisation qui inspire la prédication courante. Seulement, dans ces livres et ces brochures de dévotion, elle a pris le reflet de l'esprit des lecteurs et des lectrices, elle parle le vocabulaire édifiant du siècle où elle est écrite ; et ce langage est quelquefois précieux, raffiné, inutilement subtil. On voudrait retrouver la forte sève dans sa vigueur et sa fraîcheur originelles, et entendre le Sauveur parler et penser comme il pouvait parler aux Apôtres et comme il pensait lui-même. Et alors, c'est l'Ecriture surtout, à la lumière de cette tradition, qu'il faut lire et méditer avec une amitié respectueuse et fidèle.

Jésus, qui va mourir, doit, dans son œuvre de religion, aller jusqu'au bout des logiques intérieures : *in finem*. A ses pauvres disciples manque encore le sacrifice rituel et visible que réclame leur nature humaine : *sicut hominum natura exigit*. Il sait trop qu'à cause de son message et de son activité depuis trois ans, la vieille liturgie de Moïse va s'écrouler sur les ruines du temple désormais périmé et lamentable. Comment résisterait-elle en face de cette religion nouvelle qu'il incarne en personne, et qui prendra toute la place dans le cœur des hommes, comme elle occupe déjà tout entière le cœur de Dieu ? *Omnia traham ad meipsum*. Si *le sanctuaire bâti de mains d'hommes* va s'écrouler, ce n'est pas seulement, comme le pense Caïphe, parce que *les Romains vont venir et détruire la ville et la nation ;* mais c'est parce que Jésus a, du mont Sion, miné toutes les assises spirituelles insuffisantes et provisoires : *l'on n'adorera plus, ni sur cette montagne ni sur aucune autre*. Quelque respect qu'il ait témoigné pour les vieux gestes hérités des Patriarches, quelque attentif qu'ait été le soin avec lequel il a célébré les Pâques juives, — il a trop laissé sentir que ce n'étaient que figures d'attente et liturgies de moment ; et ses disciples ont trop bien admis que son Père, comme au temps des prophètes, *est excédé et las, saoulé du sang des boucs et des génisses*.

C'est une autre *alliance* qui maintenant réjouit le Père et l'incline vers les hommes. Et il n'y a plus d'autre religion que celle *en esprit et en vérité*, réduite encore au petit *royaume* dont Jésus est le chef et ses disciples *le mince troupeau*, ramassée surtout en

son âme de Fils, *du Fils qui connaît seul le Père et que le Père seul comprend.*

Cette religion intérieure demain va s'inscrire en un geste historique et suprême, où elle trouvera son expression la plus haute en même temps que l'exorde de son exaltation éternelle. Les hommes inquiets cherchent depuis des siècles, à travers de vains signes symboliques, le sentier du retour qui les ramènerait à leur Père par le renoncement au péché et aux suites du péché jusqu'à la rencontre béatifiante avec Dieu. Cette route, Jésus la tracera en s'engageant sur le chemin de la Croix qui le conduira jusqu'à la droite du Père : sa mort, inscrite aux Ecritures, sa résurrection, prédite par les prophètes, voilà pour toujours le sacrifice agréable.

Mais cette coïncidence d'une mort atroce et d'une résurrection glorieuse avec les rêves sourds et tenaces de l'animal religieux qu'était l'homme, cette substitution du Calvaire à toutes les cérémonies abolies, les apôtres la verront-ils, si Jésus ne la leur explique ? Aux regards des yeux de la chair, *ce baptême de sang* sur un gibet, cette conclusion banale d'un procès inique, ressemble si peu aux splendeurs rituelles qui, autour de tous les autels du monde, groupaient les foules derrière leurs prêtres et leurs victimes. Comment dire que *ceci* l'emporte sur *cela*, et même sur les scènes de la Genèse et de l'Exode où Abraham et Moïse avaient, dans le sang des animaux, scellé l'alliance ancienne ?

Et puis, lorsque le ciel et la terre auront fait quelques pas, lorsqu'auront pris fin cette nuit affreuse, cette journée sanglante, cet abandon au Père, cette remise entre ses mains, et que sur ce peuple à la tête distraite l'oubli sera descendu — comment garder aux hommes la mémoire *des événements survenus en Jérusalem* ?

C'est alors que d'un geste rapide mais précis, pur et lumineux comme les attitudes humaines les plus simples, Jésus résolut les deux problèmes l'un dans l'autre : révéler une dernière fois la Rédemption en la revêtant d'un sacrement rituel et durable, créer l'Eucharistie en vouant son corps et son sang à l'œuvre rédemptrice.

Nous dissocions volontiers ces deux mystères dans nos exposés du dogme chrétien. La clarté de notre enseignement gagne à cette division du sujet. Mais enfin Jésus a poursuivi et réalisé les deux buts à la fois, et de l'*Hoc est corpus meum ; hic est calix sanguinis mei*, — nous ne saurions vraiment dire ce qui nous est le plus

précieux : ou la connaissance définitive du mystère qui nous sauva avec l'engagement pris par Jésus de le poursuivre jusqu'au bout ; — ou l'institution du geste sacramentaire qui nous permet chaque jour, en mémoire du Maître, de nous appliquer liturgiquement les fruits de cette Rédemption.

Sans l'Eucharistie, la Rédemption n'aurait eu aucun caractère liturgique qui nous permît de l'accorder à nos besoins rituels ; mais sans la Rédemption, l'Eucharistie n'aurait pas eu de véritable signification ni de vraie valeur.

Alors le Sauveur se livra, non pas seulement le lendemain, mais dès ce soir ; et de l'un des derniers rites juifs, de l'un des plus modestes, de l'un des plus clairs aussi, il fit, en y engageant son corps et son sang, le Très Saint Sacrement.

Et ainsi, Jésus se donne au Père et à nous deux fois : une première fois cette nuit dans une liturgie pascale, où il se met tout entier à la disposition de notre religion intérieure et extérieure pour la remplir tout entière de lui-même ; et une seconde fois demain où il se livrera historiquement pour épuiser le mystère de sa propre vie religieuse, en la faisant passer par les chemins douloureux que le péché imposait à nos sacrifices.

Ou plutôt, se donnant tout entier, il ne se donne qu'une fois, mais de deux manières, l'une rituelle, l'autre historique, et toutes les deux réelles ; — l'unité de la victime est absolue, si bien que les deux sacrifices l'un dans l'autre, et malgré leurs différences extérieures qui permettent de les distinguer, malgré l'appareil rituel qui multiplie l'un d'entre eux, les deux sacrifices ne font qu'un.

Le premier, celui de la Cène, engage et exige le second ; le second, celui de la Croix, emplit de sa réalité historique le frêle cérémonial du premier. C'est la Croix qui importe surtout, puisque notre salut était suspendu à son accomplissement ; mais la Cène rendait la Croix inévitable, et par conséquent à sa façon elle la soutient à son tour.

Et nous retrouvons ici cette causalité réciproque qui décidément permet seule d'exposer le christianisme ; et de comprendre en particulier comment renouvelant la Cène du Seigneur, nous célébrons le mystère du Calvaire, dont elle fut le signe...

Est-il possible, dans cette lecture des documents, de préciser davantage ?

Entre tant de signes ou de gestes possibles, encore fallait-il choisir.

Et c'était à Jésus de décider. Pour marquer une dernière fois son respect à l'égard de cette vieille loi mosaïque qui allait disparaître, il lui emprunta le support rituel de l'institution destinée à traverser les siècles nouveaux. De la sorte, il soudait véritablement les deux testaments l'un à l'autre, et une fois de plus, *prolongeait la Thorah sans la détruire.*

A cette heure, à cette table, la Loi se résumait en quelques suprêmes rubriques pascales à observer : elle était représentée sur la nappe par un peu de pain et de vin, derniers restes d'un repas religieusement fidèle[1].

La formule, ou plutôt la ligne oratoire de la formule, existait. Israël aimait à rendre grâces à Yahveh pour toutes ses faveurs, il le faisait par l'offrande des prémices et des fruits : « Nous vous rendons grâce, ô Yahveh, par et pour tous les dons reçus de vous, par le pain du froment et par le jus de la vigne. »

En ce moment, c'était le seul cadre liturgique dont disposait Jésus. Mais cette enveloppe lui suffit. Dans cette ligne simple, il inséra tout à coup le rite sacrificiel d'une religion destinée à couvrir la terre... *Tout à coup* est inexact. Depuis si longtemps il avait donné l'impression à ses disciples qu'il était le seul intermédiaire pour aller au Père, le seul prêtre parce que le seul Fils. Il leur avait fermé toutes les autres routes d'accès trompeur, sauf la sienne : *Ego sum via... Ego sum panis vivus...* Il put donc leur dire pour conclure enfin : désormais vous ne rendrez plus grâces que par moi, — ou si c'est encore sous les images du pain et du vin, — c'est parce que ce pain est devenu mon corps et ce vin mon sang... ? Tel sera pour vous le geste liturgique efficace de la *nouvelle alliance, en attendant le grand banquet du royaume éternel dans la maison du Père.*

Cet accrochage rituel de l'Eucharistie à la liturgie juive, qui est si vraisemblable, s'est aussi conservé à la Messe, dont il révèle encore l'un des aspects et rappelle les origines. C'est encore par

1. Cette hypothèse, à la condition de se maintenir dans ces généralités, est indépendante de la solution que l'on adopterait pour le problème toujours discuté de savoir si le Sauveur a célébré ou non une véritable repas pascal le soir du dernier jeudi, la veille de sa mort. Il suffit que la Cène, et c'est certain, ait eu lieu dans le cadre des fêtes de Pâques, et que Jésus ait donné à ce souper d'adieux un caractère profondément religieux : or, ceci est plus que vrai : *sciens Jesus quia venit hora ejus...* Pour la suite de l'explication les détails manquent dans l'Evangile, et il vaut mieux renoncer aux précisions. Voir quelques indications intéressantes dans Fortescue, trad. Boudinhon, *La Messe*, Lethielleux, 1921, p. 533; et surtout Moreau, O.S.B., *Les liturgies eucharistiques*, Bruxelles, 1924, pp. 223 sqq.

un cri et un chant d'actions de grâces que l'Eglise commence son sacrifice. Et sa prière qui doit s'achever en transsubstantiation débute comme si elle ne devait être qu'un remerciement, une *eucharistie*, comme disaient les Grecs. Et si ce dernier mot a fini par désigner le mystère tout entier, c'est bien la preuve que les Apôtres, dès le premier jour, ont conçu le souper du Seigneur comme l'Action de Grâces définitive, celle qui supprime toutes les autres et qu'aucune autre ne remplace :

« *Il est juste et digne, équitable et salutaire, de vous glorifier et de vous louer, ô Père, par Jésus-Christ, votre Fils, qui la veille de sa mort a dit :* CECI EST MON CORPS, — *parce que par lui, avec lui, et en lui, vous est tout honneur et toute gloire en l'unité du Saint-Esprit. Amen.* »

C'est en partie à cause de cette naissance de la Messe au Cénacle que nos Catéchismes ont le droit de dire qu'à l'Autel Jésus-Christ s'offre à Dieu son Père par notre ministère. Car à la Cène, le Sauveur s'était vraiment donné pour le lendemain en holocauste volontaire, et avait ainsi enfermé tous ses mystères des jours suivants sous le Signe rituel et efficace que nous avons le droit de renouveler en sa mémoire. La messe n'est possible que parce que ce soir-là le Christ avait rendu grâces. Il y eut une prière préalable avant l'*hoc est corpus meum*. Si les textes synoptiques ne l'ont pas rapportée, c'est qu'elle ressemblait en les supprimant à toutes les eulogies juives que la communauté primitive connaissait bien. C'est à leur image que l'Eglise a construit la distribution mentale et verbale des grandes lignes de ses anaphores et de son canon. La liaison est ainsi établie entre les plus vieilles attitudes religieuses de l'humanité et la jeune liturgie de la religion nouvelle. Le Fils incarné avait d'abord mis son sacrifice, le sacrifice de son corps et de son sang, son corps unique, son sang tout entier, à la place de tous les sacrifices rituels de la Loi. Demain, dans trois jours, sa mort et sa résurrection mettraient fin à toutes les religions périmées, même à la religion de Moïse. Ce soir, sa prière exaucée, son geste efficace se substituaient déjà à tous les lévitiques abolis. On ne détruit que ce qu'on remplace. Sa passion remplacerait toutes nos adorations imparfaites. Son Eucharistie remplacerait tous les cultes supprimés.

Il avait beau en effet demander à un détail des repas mosaïques les matières et le formulaire dont il avait besoin, — derrière ces

particularités juives, c'était l'humanité tout entière qu'il atteignait. Offrir à Dieu les prémices pures des dons reçus de lui, y renoncer pour les lui consacrer, obtenir par l'agrément qu'il leur accorde la sanctification qui les transforme en sacrements de salut, c'est le cycle ancestral de tous les sacrifices historiques, le cadre inévitable et naturel où ils finissent tous par venir, avec des variantes, s'inscrire ; c'est la démarche humaine et religieuse par excellence. Or, cette attitude, Jésus l'accepte. Il l'accepte, non pas seulement parce que demain, jour de la Parascève, et les jours suivants, les deux phases de son mystère, immolation sur terre, exaltation au ciel, sur terre, et aux enfers, vont reproduire en les agrandissant les deux thèmes, les deux moments, douloureux et glorieux, du problème de l'homme et du péché de l'homme, en face de Dieu. Mais il l'accepte, parce que dès ce soir il inscrit ce mystère en un sacrement dont la ligne est celle que suivaient déjà pour monter au ciel et en redescendre toutes les hosties, toutes les oblations des hommes. Et la jeune Eglise n'aura qu'à imiter ce qu'avant elle essayait la vieille synagogue, et derrière la synagogue, l'humanité blessée, lamentable, mais optimiste jusque dans ses illusions tenaces et naturelles. Il n'y a rien à changer à ces usages, parce que tout y est transformé et sublimé, parce que dans les vieux gestes sacrificiels une victime nouvelle s'est insérée qui les remplace tous en les utilisant.

Rien à changer à nos usages, mais tout à modifier dans nos mœurs. La religion en esprit et en vérité a passé par nos chemins. Que ce pain et ce vin, avant de devenir les espèces visibles du corps et du sang du Christ, soient d'abord le signe[1] et le symbole de nos repentirs, de nos amours, de nos renoncements au péché, de nos adhérences à Dieu. Si purs si frêles, si simples, ils n'en feront que mieux apparaître en vigoureux relief les sentiments de nos âmes qu'ils représentaient d'abord avant de servir de sacrement au corps du Sauveur. Et dans ce sens-là surtout le sacrifice des hommes va devenir le sacrifice du Christ.

Le sacrifice, c'est un signe, aimaient à dire les Anciens. Dans l'Eucharistie, c'est deux fois vrai. Signe de notre religion intérieure à l'offertoire et au delà, elle est aussi, à partir de la con-

1. Signe véritable parce que réellement coûteux, comme l'explique l'admirable théorie du P. de la Taille sur les honoraires de messes.

sécration, l'espèce ou le signe du corps de Christ[1], parce que le Christ s'est fait pour nous notre hostie, lorsqu'il déposa toute sa religion personnelle de la Croix et du Ciel dans le plus pur de nos rites religieux, dans la prière eucharistique de notre pain et de notre vin : *passio Domini est sacrificium quod offerimus.*

1. L'hérésie protestante nous a rendu suspects ces mots de signe ou de figure appliqués à l'Eucharistie, car nous craignons en les appliquant au corps du Christ d'avoir l'air de nier la Présence Réelle. Le Concile de Trente n'était pourtant pas si craintif, car il se contente d'anathématiser ceux qui disent que le corps du Christ n'est présent qu'en signe ou en figure : *tantummodo esse in eo ut in signo vel figura.* De fait, les mots de signe et de figure, bien compris, bien interprétés, appartiennent traditionnellement au plus ancien vocabulaire eucharistique, car ils expriment du Mystère l'un des aspects les plus certains, le plus visible en tout cas, à savoir que le corps du Christ est présent sous un signe sacramentel, le signe ou l' « espèce » (species) de pain ou de vin. Le corps du Christ est présent en réalité, mais sous un signe : et c'est le pain qui sert de signe, ou plus exactement dont les espèces servent de signe. Et en somme l'expression : l'Eucharistie est la figure du corps du Christ (à la condition de bien entendre qu'elle *n*'est pas *que* cela) a un sens très acceptable, si nous attribuons mentalement le fait d'être figure non pas au corps, mais aux espèces. Et comme l'Eucharistie est à la fois l'espèce du pain (signum) et le corps du Christ (res), la phrase n'est pas fatalement hérétique, mais elle est amphibologique. Cette obscurité lui vient de l'obscurité de un signe, — que : le signe du corps absent.

Or, les anciens Pères, les Pères Grecs surtout, obéissant à cette loi du réalisme sacramentel qui est l'un des points les plus certains de leur dogmatique, ont toujours entendu l'expression au premier sens, et n'ont pas l'air de supposer qu'on puisse lui prêter le second. Voilà pourquoi leur vocabulaire eucharistique est si confiant. Enchantés de posséder les réalités divines sous des signes ou sacrements adaptés à notre nature humaine, ils parlent sans crainte du signe ou de la figure du corps du Christ, exactement comme nous parlons du Sacrement du corps du Christ, au sens réaliste. Cette simple observation réduit à néant la seule objection qu'on ait jamais pu tirer du langage des Pères Grecs contre la croyance de l'Eglise à la Présence Réelle.

Le mot : antitype, qui est dans la question de l'épiclèse, la seule objection sérieuse contre la théologie latine du moment précis de la Transsubstantiation, a une histoire analogue. Il ne s'oppose pas à *type*, comme on serait tenté de le croire en français à cause du préfixe : *anti*. Le *typos* n'est pas un symbole dont l'*antitypos* serait la réalité. *Antitype* ne fait que nuancer et renforcer *type*. Celui-ci signifie symbole, signe ou figure; *antitype* signifie symbole, signe ou figure *de*. Le pain dans l'Eucharistie, absolument est type ἐν τύπῳ τοῦ ἄρτου dit saint Cyrille de Jérusalem, Catech. XXII, myst. IV, 3). Relativement il est type (antitype par conséquent) du corps du Christ. Il est vrai que le dernier mot peut avoir aussi un sens passif, mais pratiquement la signification reste la même. Et la fameuse expression de la liturgie dite de saint Jean Chrysostome, dont les Grecs modernes depuis saint Jean Damascène tirent un argument en faveur de leur théologie de l'épiclèse consécratoire : τα αντιτυπα του σωματος, , signifie simplement : le sacrement qui figure le corps (sens actif), ou si l'on veut : le corps qui est figuré par le sacrement (sens passif), et les deux au sens réaliste expliqué plus haut. En latin, en français, il n'y a qu'à traduire : le Sacrement du Corps du Christ. Et après tout, cette expression a aussi un sens actif : les espèces de pain servent de sacrement ou de signe au corps, — et un sens passif : le corps est signifié (ou sacramentalisé) par les espèces du pain. Et ces deux directions expriment le même dogme. Cf. Hebr. IX, 24; et Ia Petr. III, 21. — Et dans saint Cyrille de Jérusalem, Cat. XX (myst. II), 6; XXI (myst. III), 1; XXII (myst. IV), 3; XXIII; myst. V), 20. Cf. Cat. XXI (myst. III), 6; et Cat. XIII, 19.

Et grâce à son institution créatrice, les deux signes, le sien et le nôtre, ne font plus qu'un. Son sacrifice du lendemain qui allait sauver le monde mieux que tous les holocaustes périmés des fils de Lévi, manquerait pourtant de ce revêtement liturgique qui s'appelle le signe rituel. C'est avec raison que M. Lepin, reprenant une idée de saint Augustin, considère le Calvaire comme un sacrifice personnel ou direct, où la religion du Fils bien-aimé allait se réaliser en une immolation historique, mais sans cet appareil de symboles où les hommes jusqu'à présent enfermaient leurs volontés adoratrices et expiatoires. Ce serait un sacrifice à découvert, si l'on peut dire, plus parfait que toutes les victimes anciennes, mais où les hommes, habitués à confondre le culte avec le cérémonial, auraient peine à apercevoir le sacrifice parfait de la religion définitive.

Et pendant ce temps ou plutôt depuis toujours, les vains holocaustes des hommes fonctionnaient à vide, signes sans réalité, gestes sans contenu, inutiles fumées d'encensoirs sans résultat, mais dont l'imagerie correspondait exactement à ces exigences de sensibilité et de vision qui sont la nature humaine elle-même en sa chair mobile, parlante et colorée.

C'est alors que d'un geste infiniment doux et fort, le Sauveur prit le plus pur des symboles humains, le vieux rit de Melchisédech, l'éternel sacrement issu de la faim et de la soif de nos bouches avides, et dans ce signe enferma toute la rédemption : *sacramentum redemptionis*[1]. Le signe des hommes devint le sacrifice du Fils, l'un dans l'autre ; la rédemption historique s'inscrivit en une liturgie quotidienne, et le pain et le vin des eucharisties antiques furent changés au corps et au sang du Christ. Demain, ce serait le sacrifice historique, *sans liturgie*, à nu, comme le corps du Sauveur lui-même sur la croix, afin que la volonté du

1. Cf. cette Secrète du Jeudi après le Dimanche de la Passion :

Domine Deus noster, qui in his potius creaturis, quas ad fragilitatis nostrae subsidium condidisti, tuo quoque nomini munera jussisti dicanda constitui : tribue, quaesumus, ut et vitae nobis praesentis auxilium et aeternitatis efficiant sacramentum. Per Dominum...

Seigneur notre Dieu, qui avez préféré les créatures établies par vous comme le soutien de notre fragilité, pour nous ordonner d'y prendre les dons à consacrer à votre nom ; accordez-nous, s'il vous plaît, que ces offrandes soient pour nous un secours dans la vie présente et le sacrement de la vie éternelle. Par Jésus-Christ N.-S.

Père fût accomplie, et que fût rachetée notre coupable humanité ; ce soir, au Cénacle, c'est l'institution du sacrifice à renouveler tous les jours, sur un autel, sur une nappe, avec des cierges et des chants, *sicut hominum natura exigit*, pour la joie de notre humanisme.

Hostie de notre sacrifice, Jésus en demeure aussi le prêtre. Et c'est finalement dans ce sacerdoce unique que se ramasse l'unité suprême que nous cherchons : non plus seulement celle de la Messe et de la Croix, qui est suffisamment établie, mais celle de nos Messes avec cette première Messe du Christ au Cénacle. Les gestes du Chrst instituant les Sacrements, l'Eglise, et toute la religion, ne sont actuellement valables et etficaces en nos mains que si le Sauveur, en sa qualité de chef, continue de les accomplir par notre ministère. L'Eglise n'est pas simplement une héritière qui trouva dans son berceau une dot splendide et des gages d'amour ; elle est le corps même d'un jeune chef vivant et présent en elle. Les membres de l'organisme mystique ne sauraient poser aucun acte utile sans l'initiative et sans l'impulsion de leur Principe. A la messe, Jésus continue donc d'agir et de nous présider pour offrir à notre tête le sacrifice dont il est l'hostie ; comme dans les sacrements, ses gestes hérités ne sont sanctificateurs que parce qu'aux yeux du Père et pour nos âmes, ils continuent d'être les siens. Peu importe que nous prenions la parole en son nom pour commander à sa place : *ego te absolvo in nomine Domini ;* ou qu'employant le style de la citation, nous répétions ses paroles à la première personne : *hoc est corpus meum.* Certes, cette audace du prêtre parlant du corps du Christ, et disant : *mon corps, mon sang*, est fière et étonnante, mais elle n'est que la conséquence d'une autre hardiesse plus essentielle et d'une vérité plus fondamentale, en vertu desquelles l'Eglise tient la place du Christ, — *vices gerens Christi*, — parce que le Christ est toujours son animateur invisible et présent. On ne pourrait donc pas imaginer un Sacrifice de l'Eglise dont le Christ ne fût pas actuellement le prêtre en même temps qu'elle ; ni par conséquent un Sacrifice que le Christ n'eût pas institué, en disant : *faites comme moi.*

Car sans cette création, comment pourrions-nous être assurés de posséder le vrai sacrifice du Christ, et de le posséder lui-même, comme victime, comme prêtre surtout? Sa recommandation d'agir en mémoire de lui était à vrai dire presque inutile : il avait telle-

ment habitué ses disciples à l'idée que le royaume devait continuer tel quel par leurs soins jusqu'à son retour ; il n'est donc pas étonnant que les Apôtres aient, au lendemain de son départ, répété sa suprême eucharistie avec les mêmes termes : *hoc est corpus meum*. Ce faisant, ils le retrouvaient sur l'autel comme victime ; pendant que prêtre, il agissait par leurs mains. Et les deux formules : *l'Eglise offre à l'autel le Sacrifice du Christ ; le Christ s'offre à l'autel par le ministère des prêtres*, sont équivalentes. La Tradition l'a bien senti qui les a toujours employées l'une pour l'autre. Et la question de savoir si la Messe est le Sacrifice du Christ ou le Sacrifice de l'Eglise est un problème inexistant, parce qu'elle est heureusement l'un et l'autre.

De toutes ces richesses accumulées, notre liturgie conservatrice a eu la force de ne rien laisser perdre. Elle commence par une Action de Grâces, elle se continue par une anamnèse, elle s'achève en une épiclèse, parce qu'elle est à la fois :
le geste du Sauveur,
celui de l'Eglise,
et celui du Père, —
le premier soutenant le deuxième et provoquant le dernier. L'Eglise renouvelle le premier, elle ose tenter le second, elle a foi dans le troisième. Et si nous avons dû dans nos explications intervertir cet ordre, monter d'abord au Calvaire, raconter ensuite l'intervention transsubstantiatrice du Père, et ne parler de l'institution historique qu'à la fin, nous ne devons pas oublier que tout ce grand mouvement avait commencé dans l'âme et par la volonté du Christ, qui la veille de sa mort, prit du pain et du vin et dit :

Ceci est mon corps
Ceci est la nouvelle alliance en mon sang[1].

1. Les deux textes de l'institution sur le pain et sur le vin doivent être utilisés dogmatiquement, non pas seulement à côté l'un de l'autre, comme s'ils n'étaient que parallèles, mais aussi l'un après l'autre, parce que le second continue et renforce le premier. La pensée du Sauveur précise et grossit ses exigences en avançant. Sur le pain, il énonce une première esquisse du dogme nouveau, l'amorce impérieuse de ce qui va suivre : *son corps sera livré, et le voici*. Mais sur ce symbole solide du pain, il est difficile d'exprimer tout le mystère de mort, car le signe isolé n'est pas tout à fait suffisant. Alors, sur le vin, le Seigneur reprend son idée, la poursuit jusqu'au bout, et en même temps il continue l'institution. Le pain n'évoquait que le corps des victimes offertes : le vin fournit l'image de leur sang qui coule. Sous cette espèce, la révélation peut achever sa course, en utilisant aussi le souvenir du sang répandu lors de la première alliance. Cette lecture des textes *en flèche* explique que saint

CONCLUSION

Lorsque, il y a une vingtaine d'années, dans la chambre de M. de Foville, puis dans celle de M. Guibert, se tinrent les premières réunions qui aboutirent à la fondation de la Revue où paraissent aujourd'hui ces pages, l'œuvre nouvelle avait pour but immédiat de répondre aux préoccupations apostoliques du jeune clergé d'alors. Et la publication qui allait naître fut intitulée : *Revue Pratique d'Apologétique*. Depuis lors, les exigences de la mode et les mœurs d'après-guerre ont un peu écourté ce nom, jugé sans doute trop traînant. Mais la *Revue* n'a pas renié sa vocation, et jusque dans l'étude des questions théologiques les plus hautes, elle s'adresse toujours à ce large public français, intelligent, inquiet et averti, dont elle veut éclairer et raffermir la foi chrétienne.

Or l'année dernière, un prêtre de cette génération dont nous venons de parler, et qui a consacré toute sa vie à l'apostolat populaire, nous arrivait, et sur ce ton sourd que prennent à certaines heures de fatigue les grands ouvriers de défrichement, il nous disait avec tristesse et évidemment avec exagération : « La jeunesse des faubourgs ne veut plus croire à l'Eucharistie : à Dieu, soit ! à Jésus-Christ, plus difficilement, car il est déjà le grand inconnu ; à la Présence Réelle, non, c'est trop fort, c'est trop loin d'eux. Durus est hic sermo.... La petite science matérielle dont ces jeunes gens disposent dans leurs laboratoires enfantins de T.S.F.; la technique industrielle qui les écrase, mais qui leur permet de dominer leur profession ou leurs métiers d'ailleurs spécialisés à outrance, — leur donnent l'impression qu'ils sont maîtres de la matière, qu'ils en épuisent tous les secrets, et que le monde se réduit à cette matière et à ces secrets. Et alors, quand nous venons leur dire, en leur montrant du pain, que c'est le corps du Christ, eux qu croient savoir ce qu'est un corps s'éloignent sans rien dire. Capharnaïtes modernes, plus terribles que les anciens à cause de leur négation tranquille, muette et sans révolte...

Matthieu et saint Marc, sur le pain, n'aient point cru nécessaire d'énoncer le mystère de la Rédemption, qu'aussi bien ils allaient affirmer aussitôt après sur le vin, en termes presque plus clairs que I Cor et Luc; et inversement que Luc et I Cor. aient nommé d'abord sur le calice la nouvelle alliance, qui dans leur pensée, est le motif de la présence du sang du Christ. On s'explique beaucoup mieux aussi que les synoptiques n'aient pas hésité à introduire des variantes dans les textes de l'institution, puisqu'elles ne devaient pas nuire aux grands dogmes révélés par le Seigneur en cet instant décisif et suprême.

Ne pourriez-vous pas nous donner une apologétique de la Présence Réelle à l'usage de ces petits incrédules de cinémas ?... »

J'avoue bien simplement que je n'ai jamais cessé de me souvenir de cette conversation, lorsque je rédigeais ces notes où il a été question de graves controverses entre des théologiens dont ces enfants ignoreront toujours les noms et les doctrines. A quoi servirait notre science, si elle n'aidait au triomphe et à l'extension de la Rédemption ? Nous avons le devoir de rendre la foi à ce peuple qui meurt d'inanition et ne le sait pas, — et qui en dépit du formidable progrès scientifique dont il est à la fois la victime et le bénéficiaire, continue d'avoir faim et soif de la nourriture qui ne passe point. Nos réflexions, nos recherches, commencées et poursuivies en dehors de toute préoccupation apologétique, ne pourraient-elles pas aboutir à des conclusions pratiques, utiles, et, avec la grâce de Dieu, efficaces ?

Or, il y aura toujours, pour exposer le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, c'est-à-dire le christianisme en son essence, deux directions possibles allant à la rencontre l'une de l'autre sur un même chemin. Ou bien l'on partira de l'éternité pour montrer le Fils de Dieu se faisant homme afin de nous rendre fils de Dieu ; ou bien l'on commencera dans le temps et dans l'histoire, à découvrir Jésus de Nazareth, homme de notre race, mais qui fait monter vers le Père la religion parfaite parce qu'il est le Fils de Dieu.

Le succès du prologue de Saint Jean a pour longtemps indiqué à la pensée et à la langue chrétiennes la première voie lorsqu'il est simplement question d'exposer le mystère de l'Incarnation. Le symbole de Nicée-Constantinople qui a fourni aux homélies des Pères, puis aux Sommes du moyen âge, et par elles, au Catéchisme du Concile de Trente et à tous nos manuels de théologie leur cadre scolaire, leur a imposé ce sens à peu près unique.

Mais lorsqu'il s'agit d'enseigner le mystère de la Rédemption, la direction qui montait de l'humanité à la divinité, et que les synoptiques et Saint Paul ont souvent suivie, a résisté davantage, et d'autant plus facilement que l'Eglise n'a jamais eu l'occasion de proposer un canon officiel et défini du dogme de la Rédemption. Les manuels, parvenus à ce dernier mystère, rebroussent volontiers chemin ; ils retournent au péché de l'homme ; ils montrent Jésus satisfaisant par ses souffrances, sa passion et sa mort,

aux exigences de ce péché, grâce à la valeur incomparable qu'il tire de sa propre divinité. Et cette fois, les faits humains et historiques sont affirmés avant la Filiation éternelle.

Quant à l'Eucharistie, elle prolonge à la fois l'Incarnation et la Rédemption. Elle est le sacrement qui nous rend réelle et présente la première ; et, comme sacrifice, elle nous permet de participer aux salutaires effets de la seconde. On peut donc hésiter avant de choisir sous quelle perspective on présentera aux fidèles le mystère du *Corpus Domini*.

Une longue histoire théologique, dont les origines se confondent avec celle du catéchuménat, et qui se prolonge, à travers les Scolastiques, jusqu'aux Catéchismes issus du Concile de Trente, a voulu que l'Eucharistie fut d'abord affirmée et étudiée comme Sacrement, et selon les méthodes propres au Traité de l'Incarnation, c'est-à-dire qu'elle soit présentée d'abord comme le don suprême du Ciel à la Terre, la plus grande preuve de l'amour du Fils de Dieu pour nous : *cum dilexisset suos*... Saint Jean, le disciple bien-aimé, veille sur cette théologie précieuse, dont il dessina la ligne et écrivit les premiers mots. Elle domine toute notre littérature de piété : la Communion, c'est le Fils de Dieu qui se donne à nous pour nous donner la vie...

Mais un Grec, un Juif, un barbare, n'auraient pas compris facilement cet exposé. Un sacrement de communion supposait à leurs yeux une victime d'abord offerte. Un sacrement divin ne pouvait provenir que d'un sacrifice préalable de l'homme.

Les théologiens au contraire, dont la foi et la piété sont à l'abri de toute défaillance, ne se sentent pas gênés lorsqu'ils distinguent dans l'Eucharistie le Sacrifice et le Sacrement pour étudier d'abord celui-ci, ni même lorsqu'ils prouvent la Présence Réelle indépendamment de l'un et de l'autre, et par voie de conséquence, la Présence Réelle avant la Transsubstantiation qui doit nous la livrer. Il y a néanmoins un danger à suivre trop exclusivement cette direction d'école : c'est que la dévotion du communiant oublie un peu trop la Messe qui lui a donné le corps du Seigneur. On finirait par aboutir à une manière de christianisme sacramentel détaché de ses principes, par une sorte d'hypertrophie de l'un de ses éléments au préjudice des autres. Et les Bénédictins ont eu raison, par leur campagne liturgique, de réagir contre cet abus.

On peut donc concevoir et employer un autre plan d'études,

où l'Eucharistie serait considérée d'abord comme le Sacrifice de notre Rédemption. On pratiquerait ainsi l'autre méthode, celle qui dans l'Evangile apparaît comme la plus ancienne, la plus habituellement adoptée par le Sauveur lui-même dans la révélation de son mystère, la plus commode pour notre sujet, parce que la plus conforme à l'élan des cérémonies religieuses et sacrificielles des hommes, qui s'élèvent de la terre aux cieux.

Le sacrifice est essentiellement un geste où l'homme fait monter, en l'incarnant dans une victime symbolique, sa religion intérieure, — et où il fournit ainsi à Dieu, si celui-ci veut bien agréer cette offrande, l'occasion de renvoyer cette hostie vers la terre comme un sacrement de communion. La victime parcourt ainsi le chemin successivement dans les deux directions, mais d'abord dans le sens de l'ascension de la terre au ciel, des hommes à Dieu.

Puisque l'Eucharistie est à la fois un Sacrifice et un Sacrement, elle fait aussi deux fois la route, mais d'abord dans le sens de la montée, qui est conforme à l'exposé habituel du dogme de la Rédemption. Jésus livre son corps et son sang en rançon et en holocauste agréable à Dieu, afin de racheter les hommes, grâce à la valeur unique qu'il représente aux yeux du Père en sa qualité de Fils éternel.

Or, jusqu'à nouvel ordre, les auditeurs auxquels nous faisions allusion tout à l'heure pensent fort peu à l'amour de Dieu pour eux, et la haute métaphysique du prologue de Saint Jean doit leur sembler bien lointaine.

Mais s'ils ont gardé, grâce à l'influence de leur baptême, grâce au contact des prêtres admirables qui se dévouent à l'apostolat populaire, s'ils ont gardé le sentiment de leurs propres besoins moraux et religieux, ils ne peuvent pas ne pas être tant soit peu préoccupés de leurs devoirs à l'égard de cet Inconnu qu'est le mystère du Dieu créateur et rémunérateur.

Dans cette ligne-là, ils rencontreront l'Eucharistie comme une solution. C'est la direction du sacrifice, par lequel l'homme essaie, en face des problèmes intérieurs qui l'écrasent, de stabiliser sa vie, de s'équilibrer dans l'ordre, de prendre des garanties contre un avenir formidablement obscur, aléatoire et peut-être éternel. Cette inquiétude ne sera peut-être au début que l'effet de cet égoïsme religieux connu sous le nom de contrition imparfaite : mais c'est

mieux que rien, et l'Eglise nous autorise à nous en contenter au début des conversions.

Et alors, une question se posera assez vite chez les âmes de bonne volonté, celle du *comment faire* ? Elles esquisseront bientôt dans leur vie morale des attitudes d'adhésion et de repentir qui sont une reprise moderne et sourde de ces grands gestes farouches, impuissants, par lesquels une humanité sauvage essayait autrefois, sur tous les hauts lieux de la terre, d'apaiser des divinités lointaines et obsédantes.

Purifiés par le monothéisme d'Abraham et de Moïse d'abord, par le judaïsme des Prophètes ensuite, ces immortels besoins religieux ont fini par obtenir satisfaction, grâce à la création de l'Eucharistie, instituée par Celui qui était seul capable de présenter au Père, en son corps et en son âme, la religion parfaite.

Ainsi nos contemporains laïcisés, véritables barbares de la vie intérieure, comprendraient et admettraient peut-être plus facilement l'Eucharistie, si on la leur présentait sous cette forme synthétique qu'elle reçut au Cénacle, où Jésus l'établit en l'encadrant dans les institutions du passé, pour répondre aux devoirs les plus primitifs et les plus essentiels de l'humanité.

Jésus est un homme qui était religieux parce qu'il était homme, et dont la religion est la vraie parce qu'il était le Fils de Dieu. Notre religion serait vide et impuissante si pour atteindre Dieu, elle ne commençait de passer par la religion même de Jésus. Or celle-ci est contenue tout entière dans l'Eucharistie

Et ainsi, le dogme eucharistique de la P. R., au lieu d'apparaître simplement à la fin d'une instruction sur le miracle comme l'exemple le plus surprenant de la toute-puissance d'un Dieu qui pouvant tout et nous aimant, a voulu cette merveille, — serait présenté à la fin d'une leçon sur la religion comme la solution parfaite proposée aux hommes pour rendre à Dieu tous leurs devoirs et résoudre leur grand problème intérieur. La première voie, celle du miracle, amène insensiblement nos auditeurs incroyants à réclamer une explication physique du dogme proposé : et cette explication, nous ne pourrons jamais la leur fournir. La seconde voie, celle du Sacrifice, n'apporte qu'une explication mystique ou plus exactement *religieuse ;* mais elle est bonne et sur le bon terrain. Elle ne fait pas tort au magnifique exposé métaphysique construit par la Scolastique autour du dogme de la transsubstantiation et de

l'idée de substance : mais elle le complète, elle le soutient, elle incline l'esprit moderne et inquiet à l'accepter, et elle nous refoule vers l'Evangile, jusque dans la chambre haute, où s'accomplit le grand geste du Seigneur, où fut prononcée la parole qui sera toujours notre unique raison définitive de croire. *Credo quidquid dixit Dei Filius.*

Lille. EUGÈNE MASURE.

Un prédicateur populaire au IIIe siècle

II

Ce n'est pas seulement la communauté chrétienne de Césarée que nous font connaître les homélies d'Origène, mais c'est aussi l'âme du prédicateur, et celle-ci est véritablement très belle.

On connaît sa méthode. Elle consiste essentiellement à expliquer l'Ecriture Sainte. Origène est passionné pour les livres sacrés. Il a passé sa vie à les étudier, à les méditer, à les commenter. En chaire, il les commente encore, sans se lasser, dans leurs moindres détails. Il voudrait que tous les chrétiens fussent, comme lui, assidus à la lecture de l'ancien et du nouveau Testaments : à ses yeux une ou deux heures passées quotidiennement à la lecture de la Bible et à la prière devraient constituer la base de la vie spirituelle pour les véritables chrétiens[1]. Il déclare que la lecture divine, les prières assidues et l'audition de la parole sainte forment la nourriture de l'esprit[2]. Mais il est bien obligé de constater que ses recommandations ne sont pas toujours suivies : « Nous exhortons souvent, dit-il, les adolescents à s'intéresser aux lettres divines ; mais, à ce qu'il semble, nous perdons notre temps à leur donner ce conseil ; nous n'avons réussi à amener aucun d'entre eux à s'attacher aux livres saints[3]. » Les uns ne parviennent pas à s'intéresser aux récits de l'Ecriture, et il faut éveiller leur curiosité : « Nous vous supplions, auditeurs des livres sacrés, n'écoutez

1. *In Numer., hom.* II, 1 ; t. II, p. 9.
2. *In Levit., hom.* IX, 7 ; t. I, p. 432.
3. *In Ezechiel, hom.* XIII, 3 ; t. III, p. 448. Cf. A. von Harnack, *Ueber den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche*, Leipzig, 1913, p. 22-63.

pas avec ennui, avec dégoût ce qu'on vous lit, sous prétexte que le récit n'en est pas plaisant[1]. » D'autres critiquent le style des auteurs inspirés : « L'Ecriture divine, répond le prédicateur à ces délicats, n'a pas été composée, ainsi qu'il paraît à tant d'entre vous, en une langue sans érudition et sans urbanité, mais elle est adaptée à la formation des créatures divines[2]. »

Afin d'exciter l'intérêt de ses auditeurs et de renouveler sans cesse leur curiosité, Origène emploie l'interprétation allégorique. Cette méthode ne lui permet pas seulement de varier à l'infini ses commentaires, de multiplier les applications morales. Elle offre surtout à ses yeux l'avantage immense d'élever les esprits au-dessus de la lettre, parfois grossière, de certaines lois de l'ancien Testament, de certains récits de l'histoire des patriarches ou des prophètes eux-mêmes. Il revient à plusieurs reprises sur une méthode, dont il avait exposé la théorie dans le *De principiis*, mais dont les fidèles de Césarée ne semblent pas avoir été toujours suffisamment pénétrés. « Si nous nous attachons à la lettre, et si nous acceptons, selon ce qui semble aux Juifs, ou à la multitude, ce qui est écrit dans la loi, je rougis de dire et de confesser que Dieu a donné de telles lois. Car les lois des hommes paraîtront en effet plus civilisées et plus raisonnables, par exemple celles des Romains, des Athéniens, des Lacédémoniens. Mais si la loi de Dieu est entendue selon cette intelligence qu'enseigne l'Eglise, alors vraiment elle surpasse toutes les lois humaines, et on peut croire qu'elle est la loi du vrai Dieu[3]. » Ce qu'il critique en particulier, c'est le caractère sanguinaire de certains préceptes : les fidèles qui voudraient les appliquer ne deviendraient-ils pas méchants et sauvages ; n'apprendraient-ils pas à faire constamment la guerre au lieu de devenir des fils de la paix[4] ? Ce qu'il critique aussi, c'est l'immoralité de certains textes, dont les Juifs eux-mêmes avaient été choqués, et pour lesquels l'explication littérale est impossible[5]. Nous savons d'ailleurs que la méthode allégorique n'était pas sans rencontrer des adversaires. On reprochait à Origène son imagination, sa subtilité ; on ne se gênait même pas pour clabauder de-

1. *In Iesu Nave, hom.* VIII, 1, t. II, p. 336; cf. *In Levit., hom.* VIII, 1; t. I, p. 393-394.
2. *In Genes, hom.* XV, 1; t. I, p. 127.
3. *In Levit., hom.* VII, 5; t. I, p. 388.
4. *In Iesu Nave, hom.* VIII, 7, t. II, p. 343; *In Ierem., hom.* XV, 6; édit. Klostermann, p. 130.
5. *Comment. in Cant. Cantic., Prolog.*, t. III, p. 62.

vant lui, et il est obligé de se défendre[1]. Il le fait sans acrimonie, mais avec fermeté. Car il est bien sûr d'avoir raison. Ce qu'il cherche avant tout, c'est le profit moral de ses auditeurs. Il ne parle pas pour les éblouir. Il ne fait pas devant eux parade de sa science. De temps à autre sans doute, il accueille volontiers une comparaison qu'il emprunte à l'histoire naturelle, à la médecine, aux mathématiques ; il s'arrête volontiers, selon l'usage du temps, à interpréter les nombres et à en expliquer les merveilleuses propriétés[2] ; il aime aussi rappeler les étymologies des noms propres qu'il rencontre dans la Bible, afin d'y trouver le portrait moral de ceux qui portent ces noms[3]. En agissant ainsi, il se conforme à des coutumes déjà traditionnelles, bien plutôt qu'il n'innove. Noms et nombres remplissent l'Ecriture : l'exégète se doit de les commenter. Mais le moraliste y trouve tout profit, et c'est pourquoi les homélies accordent parfois tant de place aux considérations relatives aux noms et aux nombres.

En prêchant, Origène se préoccupe évidemment d'instruire, mais encore plus de moraliser. On ne peut s'empêcher d'être étonné du peu de place que tient le dogme proprement dit dans ses homélies. L'audacieux penseur qui avait, dans le *De principiis* surtout, émis tant d'hypothèses hasardées sur les enseignements chrétiens, le philosophe qui avait tenté une synthèse si originale de la doctrine traditionnelle, disparaît ici presque entièrement. Nous n'avons plus devant nous que le prêtre, chargé de distribuer aux fidèles le pain de la parole divine, et se donnant tout entier à son devoir. Sans doute, il sait qu'il y a des ménagements à garder, qu'on ne peut pas tout dire devant les âmes faibles : « Si quelqu'un est prêtre, à qui ont été confiés les vases sacrés, c'est-à-dire les secrets des mystères de la sagesse, qu'il apprenne et qu'il observe comment il faut les garder à l'intérieur du voile de la conscience et ne pas les livrer

1. Cf. *supra*, p. 516 (*R. A.* nov. 1927).

2. Cf. 3. von Harnack, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten der Origenes*, t. I, p. 55-59; t. II, p. 110-113.

3. Cf. G. Würtz, *Onomastica sacra*, TU, XLI, Leipzig, 1914, p. 30-259. Origène semble même attribuer aux noms propres une sorte de valeur magique. Cf. *In Iesu Nave, hom* XX, 1; t. II, p. 416 : « Caelestes virtutes et angeli dei libenter et grate accipiunt si semper verba scripturae et horum hominum appellationes velut carmina quaedam et praecantationes ex nostro ore promamus, quia etsi nos non intelligimus quae de ore proferimus, illae tamen virtutes, quae nobis adsunt, intelligunt et velut carmine, quodam invitatae adesse nobis et ferre auxilium delectantur. » *In Iesu Nave, hom.* XXIII, 4; t. II, p. 445.

facilement au public. Que si la nécessité commande de manifester ces secrets aux simples et aux incapables, qu'il prenne garde de ne pas les dévoiler tels qu'ils sont, de ne pas les découvrir dans leur nudité : autrement, il commet un homicide et extermine le peuple... Aux vérités secrètes qui ne sont manifestées qu'aux seuls prêtres, non seulement aucun homme simple n'a accès, mais elles ne sont pas découvertes même à ceux qui semblent posséder quelque exercice et quelque science et qui ne sont pas encore parvenus par leurs mérites et leur vie à la dignité sacerdotale. »[1]

Peut-être n'est-ce pas seulement à cause de ces âmes faibles, mais surtout à cause des catéchumènes, ou même des païens qui assistent parfois à certaines cérémonies que les prescriptions liturgiques sont de la part de l'orateur l'objet d'une vigilance spéciale : « Il y a, dit-il, dans les observances ecclésiastiques un certain nombre de pratiques qu'il est nécessaire de garder devant tous, mais dont la raison n'est pas évidente à tous : pourquoi par exemple nous fléchissons le genou en priant ; ou pourquoi de toutes les régions du ciel, c'est l'orient seul que nous regardons lorsque nous prions je pense que ce n'est pas manifeste au premier abord. De même, qui expliquera facilement la raison de ce que nous faisons pour administrer l'Eucharistie, ou encore celle des paroles et des gestes, des cérémonies et des interrogations que l'on accomplit au baptême ? Et pourtant, nous portons sur nos épaules tous ces fardeaux, bien que voilés et couverts, lorsque nous accomplissons ces rites tels que nous les avons reçus de la confiance de notre grand prêtre et de ses fils. »[2]

La prudence n'est pas la seule raison qui empêche Origène de développer tel ou tel point de son commentaire. C'est quelquefois aussi l'ignorance, et il est curieux de voir la simplicité avec la-

1. *In Numer, hom.* IV, 3 ; t.II. p. 23-24. Cf. *In Levit., hom* V, 3 ; t. I, p. 339. Dans cette dernière homélie, Origène va même plus loin, car il s'exprime ainsi : « Je sais qu'il y a dans l'Eglise quelques autres dogmes plus secrets que même les prêtres ne peuvent pas connaître ». Cette théorie fort curieuse, en effet, qui admet l'existence d'un tradition secrète dans l'Eglise, a été étudiée spécialement par J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse chez Origène*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 1922, t. XII, p. 265-296. Peut-être cependant M. Lebreton a-t-il exagéré la place que tiendraient les traditions secrètes et les doctrines ésotériques dans la pensée d'Origène.

2. *In Numer., hom.* V, 1 ; t. II, p. 26. Sur la discipline du secret, on peut encore voir *In Levit., hom.* XII, 7, t. I, p. 466 ; *In Levit., hom.* V, 4 ; t. I, p. 342 ; *In Iesu Nave, hom.* IV, 1 ; t. II, p. 309 ; *In Iesu Nave, hom.* XXII, 2 ; t. II, p. 442.

quelle le grand docteur avoue qu'il n'a pu scruter tous les secrets des livres saints : « Je n'ai pu trouver ici un sens clairement évident »[1], déclare-t-il ; et ailleurs : « Nous avons peut-être promis avec trop d'audace ce que nous ne pouvons pas accomplir »[2]. En pareils cas, il demande à Dieu l'aide de sa lumière : « Si nous avons jamais eu besoin du secours de Dieu, — et nous avons toujours besoin de son Esprit Saint pour comprendre les Ecritures. Voici maintenant le moment où il doit nous prêter son assistance et nous découvrir lui-même ce qu'il a dit. »[3]

Origène n'a rien d'un orgueilleux. Il n'est pas enflé de sa science; il ne cherche pas à se faire valoir par ses talents. Bien au contraire, il condamne l'orgueil comme un des plus grands maux qui puissent frapper le chrétien ; et il le condamne spécialement dans les prêtres : « Il faut que non seulement les princes du peuple ne soient pas orgueilleux, mais qu'ils détestent l'orgueil. »[4] Pourquoi faut-il qu'un tel vice menace spécialement le clergé ? « La matière de l'orgueil ce sont les richesses, les dignités, la gloire du siècle. Bien souvent, la cause de l'orgueil, pour celui qui ignore posséder une dignité ecclésiastique, c'est l'ordre sacerdotal et le degré du diaconat. Combien de prêtres établis ont oublié l'humilité. Comme s'ils avaient été ordonnés exprès pour cesser d'être humbles. Ils auraient bien plutôt dû suivre l'humilité, parce qu'ils avaient obtenu la dignité, selon la parole de l'Ecriture : Plus tu es grand, plus tu dois t'humilier. La synagogue te place dans l'élite : baisse humblement la tête. On t'établit comme chef : ne t'élève pas, deviens parmi les frères comme l'un d'entre eux. Il faut être humble, il faut être humilié ; il faut fuir l'orgueil, source de tous les maux. »[5] Nous savons déjà comment Origène met en pratique cette humilité qu'il recommande si fort, et comment il s'accuse publiquement lui-même de réaliser si mal dans sa vie les exigences du Sauveur[6].

C'est qu'il a une haute idée de ses responsabilités sacerdotales. « Tous les pécheurs qui sont dans l'Eglise, qui ont goûté la parole de Dieu et qui la transgressent, méritent un châtiment, mais

1. *In Iesu Nave, hom.* XXIII, 2; t. II, p. 442.
2. *In Ezech., hom.* XI, 5; t. III, p. 431.
3. *In Ezech., hom.* XI, 2; t. III, p. 425. Cf. *In Genes., hom.* II, 3; t. I, p. 30; *In Genes., hom.* VII, 1; t. I, p. 70.
4. *In Exod., hom.* XI, 6; t. I, p. 258.
5. *In Ezech., hom.* IX, 2; t. III, p. 409.
6. Cf. *supra*, p. 521 (*R. A.* novembre 1927).

chacun sera puni selon le degré qu'il occupait. Celui qui préside à l'Eglise et qui pêche reçoit un châtiment plus grand. Un catéchumène ne mérite-t-il pas plus de miséricorde qu'un fidèle ? Un laïc n'est-il pas digne de pitié si on le compare à un diacre ? un diacre lui-même n'a-t-il pas droit à plus de pardon qu'un prêtre ? Ce qui s'en suit, vous le savez, même si je me tais. Je crains le jugement de Dieu et je place devant mes yeux l'ordre de ce jugement, tel qu'il est contenu dans les Ecritures ; je me souviens de la parole : Ne soulève pas un poids trop lourd ; et de celle-ci : Ne cherche pas à devenir juge, de peur que tu ne puisses enlever les injustices. Que me sert-il de trôner le premier sur une chaire, si je ne puis accomplir les œuvres qu'exige ma dignité ? Ne serai-je pas puni d'un supplice plus douloureux, parce que l'honneur dû au juste m'est décerné par tous, bien que je sois un pécheur[1] ? » De tels accents ne sauraient tromper. Un homme qui parle ainsi est un véritable prêtre, et il est digne de faire l'instruction du peuple qui vient l'écouter.

Il la fait, avec ardeur. Nous ne savons pas au juste quand et comment on prêchait dans l'Eglise de Césarée ; mais quelques indications nous permettent d'assurer que les sermons y étaient fréquents. C'est ainsi que l'homélie XIII sur les Nombres a été prêchée le lendemain de l'homélie XII[2]. Le plus habituellement, les prédications étaient données le dimanche[3], ce jour-là n'était sûrement pas le seul, et il arrivait à Origène de parler plusieurs fois dans la semaine[4]. La brièveté n'était pas son fait : la plupart des homélies que nous avons de lui sont très longues, et ont dû demander beaucoup de patience de la part des auditeurs. Le prédicateur s'en apercevait quelquefois[5], il remettait à plus tard la suite de ses explications[6]. Mais, dans tout cela, il faut voir sur-

1. *In Ezech.*, *hom.* V, 4 ; t. III, p. 375. Cf. *In Ierem.*, *hom.* XI, 3 ; édit., Klostermann, p. 80.
2. *In Numer.*, *hom.* XIII, 1 ; t. II, p. 107 : « Hesterna die diximus quomodo Seon rex Amorhaeorum... »
3. *In Numer.*, *hom.* XXIII, 4 ; t. II, p. 215.
4. Pamphile, *Apol. pro Orig*, PG, XVII, 454 BC : « Tractatus quos poene quotidie in ecclesia habebat ex tempore et discribentes notarii ad monumentum posteritatis tradebant.
5. *In Ezech.*, *hom.* XI, 5 ; t. III, p. 431 ; *In Numer.*, *hom.* XIV, 1 ; t. II, p. 120.
6. *In Numer.*, *hom.* XXI, 1 ; t. II, p. 199 : « Numeri sunt quos legimus, et in priore quidem lectione tempore exclusi sumus, ne aliquid etiam de secunda dinumeratione diceremus sed conveniens est omissa, vel exclusa, nunc reddere.

tout la charité qui l'anime et le zèle avec lequel il travaille à la conversion des âmes. Ne s'écrie-t-il pas un jour, en parlant des hérétiques, dont il ne cesse de dénoncer les menées perfides : « Je préférerais mourir plutôt que de les voir ravir et piller quelques-uns de mes frères, enlever par les arguties fallacieuses de leurs paroles les enfants et les nourrissons du Christ pour les tenir captifs[1]. » Ne parle-t-il pas un autre jour de l'inquiétude, des hésitations qu'il a ressenties au début de ses explications d'Ezéchiel en se demandant ce qu'il devait taire, ce qu'il devait expliquer en détail, ce qu'il devait aussi toucher légèrement ou laisser dans l'obscurité[2], afin d'être plus utile à ses auditeurs.[3]

On conçoit sans peine que ce moraliste n'ait rien d'impitoyable. Sans doute, il a une très haute idée de la perfection chrétienne. Il voudrait que tous les fidèles fussent de véritables saints. Mais il ne s'étonne pas de trouver parmi eux des pécheurs. Son ton habituel n'a rien du rigorisme outré de Tertullien. « Dans les Eglises de la terre, explique-t-il, il y a du froment et il y a aussi de la paille... Voilà ce qu'on doit nous enseigner pour que, si quelqu'un vient à voir un pécheur dans nos assemblées, il ne se scandalise pas, en disant : Il y a un pécheur dans l'assemblée des saints . si c'est permis, si c'est autorisé, pourquoi ne pécherais-je pas moi aussi ? Aussi longtemps que nous sommes dans le siècle présent, c'est-à-dire dans l'aire de la parabole, on y trouve du bon et du mauvais[4]. » Il est bon et patient. Il ne se met pas en colère. Lorsqu'il doit se montrer plus sévère, il s'en excuse presque : « Je vous parais peut-être un peu dur, explique-t-il, mais je ne puis pas enduire une muraille qui tombe... je vous avertis comme mes fils très cher[5]. » C'est à peine, si de temps à autre, il élève la voix :

1. *In Genes., hom.* IV, 6; t. I, p. 56.
2. *In Ezech., hom.* I, 11; t. III, p. 335.
3. Quelquefois, Origène tient compte du désir des auditeurs pour expliquer telle ou telle lecture, ainsi *In Numer.*, hom XV, 1; t. II, p. 128 : « Licet nos ordo lectionum quae recitantur, de illis dicere magis exigat, quae lector explicuit, tamen quoniam nonnulli fratrum deposcunt ea potius quae de prophetia Balaam scripta sunt, ad sermonem disputationis adduci, non ita ordini lectionum satisfacere aequum credidi ut desideriis auditorum ». D'autres fois, c'est l'évêque qui indique le sujet de l'homélie; cf. *In I Reg., hom.* II,1; PG, XII, 1013, A : « « Τεσσάρων οὐσῶν περικοπῶν, ὧν ἑ Ηστη πράγματα οὐκ ὀλιγὰ ἔχει, ἀλλὰ καὶ τοῖς δυναμένοις ἐξετάζειν δυνάμενα ἀσχολῆσαι ωραςοὐμιᾶς συνάξεως, ἀλλὰ καὶ πλειόνων, ὅ τί ποτε βούλεται ὁ ἐπίσκοπος προτεινάτω τῶν τεσσάρων, ἵνα περὶ τοῦτο ἀσχοληθῶμεν ὡςτὰ περὶ τῆς ἐγ γαστριμύθου, φησὶν, ἐξεταζέσθω ».
4. *In Ezech., hom.* I, 12; t. III, p. 335.
5. *In Genes., hom.* X, 1; t. I, p. 94.

« Dans notre peuple aussi, il y en a beaucoup qui ont des sentiments terrestres, et dont la sottise est plus nombreuse que le sable de la mer : parmi eux je crois qu'il faut placer surtout la foule des hérétiques. »[1]

Il manifeste surtout sa tendresse à l'égard des catéchumènes, qui sont la partie choisie du troupeau : « Qui donc, catéchumènes, vous a rassemblée dans l'église ? quel aiguillon vous a poussés à laisser vos demeures pour vous rendre à cette assemblée ? Ce n'est pas nous qui avons parcouru l'une après l'autre vos demeures : mais le Père tout puissant par son invisible vertu a placé dans vos cœurs, qu'il en sait dignes, cette ardeur, afin que, comme malgré vous et sans le vouloir, vous veniez à la foi, surtout aux débuts de la religion, alors que vous recevez la foi du salut avec crainte, dans la peur et le tremblement. »[2]

Lorsqu'il parle des devoirs envers les parents, il rappelle avec émotion le souvenir de ses parents à lui. « Il ne faut jamais lutter contre son père et sa mère, pas même par une parole. C'est notre père ; c'est notre mère. Qu'ils agissent, qu'ils se conduisent, qu'ils parlent, comme il leur plaît. A eux de voir. Quelque respect que nous leur accordions, nous ne leur rendons jamais ce que nous leur devons : ils nous ont enfantés, portés, ouvert les yeux à la lumière, nourris, peut-être fait instruire et élever dans les disciplines libérales ; peut-être même est-ce à eux que nous devons d'avoir connu Dieu, d'être venus à l'Eglise, d'avoir entendu la parole de Dieu. Ainsi celui qui maudit son père ou sa mère mourra de mort. »[3] Ce n'est qu'un trait jeté en passant, mais comme il suffit pour éclairer une âme. Ailleurs encore à propos de la valeur personnelle de chaque fidèle, dont Dieu est le juge, il rappelle le souvenir de son père : « Chacun mourra de son propre péché et vivra de sa propre justice. Le martyre de mon père ne me sert de rien, si je ne vis pas bien et si je n'ajoute pas un nouvel ornement à la noblesse de ma race, c'est-à-dire à son témoignage et à la confession qui l'a illustré dans le Christ. »[4] De tels épanchements sont rares. Pas plus que son maître Clément, Origène n'aime à parler

1. *In Genes., hom.* X, 1; t. I, p. 94.
2. *In Luc., hom.* VII, PG, XIII, 1819 A.
3. *In Levit., hom.* XI, 3; t. I, p. 453-454.
4. *In Iudic., hom.* IV, 3; t. II, p. 490.

de lui, de sa famille, de son passé : si nous n'avions que ses œuvres pour nous raconter son existence, et si Eusèbe n'avait pas pris le soin de consacrer de nombreuses pages de son *Histoire Ecclésiastique* à cet intéressant récit, nous ignorerions à peu près tout d'une vie aussi bien remplie. Les homélies en particulier sont muettes sur le passé de l'orateur, et il faut beaucoup de bonne volonté pour trouver une allusion à l'évêque Démétrius d'Alexandrie dans un passage où il est question en général des évêques orgueilleux[1].

Faut-il ajouter qu'Origène se montre plein d'indulgence à l'égard des pécheurs. Nous savons par Eusèbe qu'il était sévère envers lui-même. Il ne l'était sûrement pas envers les coupables qui se repentaient de leurs fautes. Il trouve même des paroles bienveillantes pour des prêtres ou des diacres déposés de leur dignité : « Prenons un exemple emprunté aux usages ecclésiastiques. C'est une infamie d'être séparé du peuple de Dieu et de l'Eglise ; c'est, dans l'Eglise un déshonneur d'être condamné à quitter le siège du sacerdoce, à être écarté de la dignité du diaconat. Et en vérité, de ceux qui sont ainsi rejetés, les uns excitent des troubles, les autres acceptent en toute humilité le jugement porté contre eux. Ceux qui s'élèvent, qui, dans la douleur de leur déposition, troublent les peuples et les entraînent au schisme, n'acceptent pas leur déshonneur dans le présent, mais amassent contre eux un trésor de colère. Par contre ceux qui en toute humilité, que leur déposition ait été juste ou non, laissent à Dieu le jugement et supportent avec patience la décision des hommes, obtiendront miséricorde de Dieu, et souvent même ils sont rappelés par les hommes à leur premier état et à la gloire qu'ils avaient perdue. »[2]

A maintes reprises, Origène déclare que les évêques et les prêtres sont appelés au service de toute l'Eglise[3]. Leur tâche est de laver les pieds des disciples : non pas sans doute, au sens littéral, car nul des évêques, des prêtres ou des diacres ne lave les pieds de ceux qui viennent à eux. « Mais les évêques véritablement bienheureux, les serviteurs de l'Eglise versent l'eau de l'Ecriture dans le bassin de l'âme, et ils s'efforcent de laver les souillures des pieds des disciples. C'est ainsi que les évêques et les prêtres gardent le com-

1. *In Ezech., hom.* IV, 8; t. III, p. 368-369.
2. *In Ezech., hom.* V, 8; t. III, p. 368-369.
3. *In Isai., hom.* VI, 1; t. III, p. 269.

mandement et imitent Jésus[1]. » On n'aurait pas de peine à multiplier les textes et à montrer, par de nombreux exemples, l'indulgence patiente, la charité généreuse dont témoignent les homélies d'Origène.

Un dernier trait est à mettre en relief, parce qu'il achève de dresser devant nous la physionomie morale du grand docteur, c'est la piété d'Origène. Ses discours s'achèvent souvent par des doxologies, ce qui peut être une tradition déjà établie de son temps. Souvent aussi, ils se terminent par une prière[2]. Le prêtre de Césarée sent profondément le besoin de Dieu. C'est en une oraison qu'il se plaît à résumer l'instruction qu'il vient d'adresser aux fidèles. Nous citerons ici quelques exemples de ces prières : « Levons-nous, et prions Dieu, qui nous a envoyé cet homme, sur lequel s'est reposé l'esprit des sept femmes, afin que cet homme nous accorde à nous aussi la communion de ces femmes, et qu'en les recevant nous devenions sages et intelligents en Dieu et que les autres vertus ornent notre âme dans le Christ Jésus, à qui sont la gloire et l'empire dans les siècles des siècles. Amen. »[3] Et ailleurs : « Puisque l'ignominie et la confusion éternelle nous sont promises à nous pécheurs, prions Dieu de tout notre cœur qu'il nous donne de lutter jusqu'à la fin pour la vérité, de tout l'élan de notre âme et de notre corps, afin que, même s'il tarde quelque temps à examiner notre foi, — car notre foi est examinée dans le danger et les persécutions, comme l'or dans la fournaise, — même si la persécution ne vient pas, il nous trouve préparés, afin que notre demeure ne s'écroule pas durant l'hiver, que notre construction ne soit pas détruite par les tempêtes, comme si elle était bâtie sur le sable ; que, lorsque viendront à souffler les vents du diable, c'est-à-dire de l'esprit mauvais, nos œuvres demeurent qui ont persisté jusqu'à ce jour, si toutefois elles n'ont pas été minées en secret ; que dans l'activité de notre expédition nous manifestions la charité que nous avons pour Dieu, dans le Christ Jésus, à qui sont la gloire

1. *In Isai., hom.* VI, 3 ; t. III, p. 272 ; cf. *In Ioan.*, XXXIV, 8 ; édit. PREUSCHEN, p. 438.

2. Ces prières d'Origène ont été réunies par F. CABROL et H. LECLERCQ, *Monumenta ecclesiae liturgica, Reliquae liturgiae vetustissimae*, Paris, 1902, t. I, p. 109 et suiv. On peut voir également l'ouvrage de E. VAN DER GOETZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Tübingue, 1901, p. 266 et suiv.

3. *In Isai, hom.* III, 3 ; t. III, p. 257. Origène, dans cette homélie, a commenté Is., IV, 1 ; et il a expliqué que les sept femmes en sont une seule, car elles sont l'Esprit de Dieu, et que cette femme unique en représente sept, car il y a sept dons de l'Esprit annoncés par le prophète.

et l'empire dans les siècles des siècles. Amen. »[1] Une homélie sur le déluge se termine par une prière pour demander à Dieu d'être délivré du mal : « Prions la miséricorde du Dieu tout puissant qu'elle nous rende non seulement les auditeurs mais les metteurs en œuvre de sa parole ; qu'elle fasse tomber sur nos âmes le déluge de ses eaux salutaires ; qu'elle détruise en nous ce qui doit être détruit, qu'elle vivifie ce qui doit être vivifié, par Jésus Christ Notre Seigneur et par son Esprit Saint. A lui soit la gloire dans l'éternité des siècles des siècles. Amen[2]. Voici encore une prière pour demander la lumière des choses invisibles : « Puisse le Seigneur Jésus imposer ses mains sur nos yeux, afin que nous soyons capables de regarder non ce qu'on voit, mais ce qu'on ne voit pas ; puisse-t-il ouvrir ces yeux qui contemplent non le présent, mais le futur, et nous révéler cette vue du cœur, par laquelle on voit Dieu dans l'esprit, par le même Seigneur Jésus-Christ, à qui sont la gloire et l'empire dans les siècles des siècles. Amen. »[3] Et une autre pour demander la paix : « Prions donc afin que Jésus règne sur nous, que notre terre soit délivrée des guerres, qu'elle soit délivrée des assauts des désirs charnels ; et lorsque ceux-ci auront cessé chacun de nous reposera sous sa vigne, sous son figuier, sous son olivier. Sous le voile du Père, du Fils et du Saint-Esprit se reposera l'âme qui aura reconquis la paix de la chair et de l'esprit. Au Dieu éternel gloire dans les siècles des siècles. Amen. »[4]

On regrette d'être obligé d'interrompre ces citations qui jettent une telle clarté sur l'âme d'Origène, et sur toute l'histoire de la prière antique. Ce ne sont pas des textes liturgiques que nous avons ici ; il n'est cependant pas permis de douter que les formules liturgiques ne devaient pas être très éloignées de certaines prières d'Origène. Son inspiration n'est pas exclusivement personnelle. Il ne prie pas en son nom propre, mais, au pluriel, au nom de tous ses frères ; il rassemble les vœux de la communauté, en des manières d'invitatoires qui font penser à ceux de nos anciens sacramentaires, si bien qu'à certains moments, ce sont tous les fidèles de Césarée dont nous saisissons la prière interprétée par leur prédicateur habituel. Avant de nous arracher à ces vieilles formules, citons en-

1. *In Ezech., hom.* XI, 5; t. III, p. 431.
2. *In Genes., hom.* II, 6; t. I, p. 38.
3. *In Genes., hom.* XV, 7; t. I, p. 135-136.
4. *In Numen., hom.* XXII, 4; t. II, p. 210.

core une prière pour le temps de la persécution : « C'est pourquoi, mes frères, supplions le Seigneur, en lui avouant notre faiblesse ; demandons-lui de ne pas nous livrer aux mains de Madan, de ne pas livrer aux bêtes une âme qui le confesse, de ne pas nous livrer aux mains de ces puissants qui disent : Quand viendra le temps où nous sera donnée la puissance sur les chrétiens ; quand seront livrées entre nos mains ces femmes qui prétendent posséder et connaître Dieu ? Et si nous sommes livrés, s'ils dominent sur nous, prions pour recevoir de Dieu le courage qui nous permettra de supporter, afin que notre foi éclate dans les angoisses et les tribulations, afin que par notre patience, leur injustice soit vaincue, afin que, selon la parole du Seigneur, nous acquérions nos âmes dans notre patience, car la tribulation exerce la patience, la patience l'épreuve, l'épreuve l'espérance. »[1]

Il faut ici s'arrêter, non pas que la lecture des homélies d'Origène n'ait plus rien à nous apprendre sur l'âme de celui qui les a prononcées, mais au contraire qu'un nouvel effort pour embrasser toute la richesse spirituelle de ces homélies nous entraînerait trop loin. Nous devons donc nous contenter d'une simple esquisse ; celle-ci suffit du moins à nous laisser entrevoir l'âme très noble, très ardente, très apostolique, du prêtre de Césarée. Le plus souvent, lorsque nous étudions Origène, nous nous contentons de voir en lui le grand docteur alexandrin du IIIe siècle, le penseur audacieux qui le premier essaya la synthèse du dogme chrétien, l'hérétique aussi dont la mémoire troubla pendant des siècles l'univers chrétien, avant d'être définitivement condamnée par le concile de Constantinople en 553. Origène est tout cela sans doute, mais il est plus et mieux encore que cela. Il a vécu en prêtre de l'Eglise, et les meilleures années de sa vie n'ont peut-être pas été celles de ses triomphes à Alexandrie, alors que la foule des disciples se pressait autour de sa chaire professorale pour l'entendre parler des Principes ou commenter la Genèse et l'Evangile de saint Jean. Elles ont été bien plutôt celles de la retraite de Césarée, alors que familièrement il expliquait l'Ecriture aux fidèles et aux catéchumènes venus pour l'écouter. Son zèle apostolique devait éprouver plus de joie et plus de douceur à se livrer ainsi à l'éducation

1. *In Judic.*, *hom.* VII, 2 ; t. II, p. 506 ; cf. *in Judic.*, *hom.* VIII, 5 ; t. II, p. 514-515.

morale des plus petits d'entre ses frères. Certes, même alors il n'oubliait pas les exigences des intellectuels, pour qui il composait, dans ses derniers jours, les huit livres *Contre Celse*. Mais, semblable à notre Gerson, il lui était plus agréable de se consacrer à la formation chrétienne des foules, et c'est pour cela aussi que sa vieillesse apostolique nous apparaît comme un si beau modèle.

Gustave Bardy.

Paris.

L'Avent

Le second avènement de Notre-Seigneur [1]

Le premier avènement de Notre Seigneur dans la plénitude des temps est un insigne bienfait qui continue à porter ses fruits : il importe de le commémorer. Le second avènement de Notre Seigneur à la fin des temps est une redoutable éventualité encore à venir et toujours imminente : il faut l'attendre et s'y préparer. Telle est la double préoccupation de l'Eglise au temps de l'Avent, aussi bien dans les anciennes liturgies tombées en désuétude que dans la liturgie romaine, aujourd'hui prépondérante[2]. Au premier coup d'œil, il semble que tous les textes soient orientés vers la commémoraison du premier avènement : à l'examen on est surpris et ému d'y voir si souvent s'ouvrir la perspective du second.

Le second avènement de Notre Seigneur dans la liturgie de l'Avent. Dès l'entrée se présente en vif relief l'Evangile du 1er dimanche. Le cycle liturgique s'était clos sur la scène terrifiante du jugement dernier ; on est saisi de voir ce cycle se rouvrir sur la même perspective. Pour la conclusion, c'était le récit de saint Matthieu aux couleurs eschatologiques plus vives ; pour l'ouverture, c'est le récit de saint Luc qui accentue davantage la leçon morale. Et ce texte a attiré comme commentaires deux documents impressionnants : au 2e nocturne, saint Léon, pour appuyer la leçon de vigilance, rappelle que le jour du second avènement annoncé par Notre Seigneur, « *pour demeurer caché, ne saurait être éloigné* » ; à l'homélie, saint Grégoire le Grand dénonce à ses contemporains les signes précurseurs de la fin du monde avec une assurance qui nous étonne.

1. Voir *Revue Apologétique*, le n° du 1er décembre 1926 : L'Avent, *Le premier avènement de Notre-Seigneur.*
2. Voir *Diction d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, Art. *Avent*, par Dom Cabrol.

L'émotion provoquée par ce passage évangélique et les commentaires qui l'accompagnent est encore aggravée par plusieurs citations de saint Paul qui reviennent à l'épître et aux divers capitules des 1er et 3e dimanches : l'Apôtre, y reprenant la leçon de Notre Seigneur, souligne la nécessité de se tenir prêt et l'appuie sur la proximité du jour attendu[1].

Ces textes du Nouveau Testament, écrits après le premier avènement de Notre Seigneur, ne peuvent viser que le second. Mais la liturgie emprunte aussi maints passages de l'Ancien Testament qui se rapportent également, quoique moins exclusivement, à ce second avènement. Ce sont des prophéties qui envisagent sans perspective la venue du Messie : elles n'ont eu au premier avènement qu'une part de leur réalisation ; il faut donc que l'accomplissement du reste soit réservé pour le second[2].

Enfin, il est bien des textes qui, dans la Bible, visent le premier avènement, mais qui, mis sur nos lèvres par la liturgie, s'appliquent spontanément au second, le seul qui, pour nous, reste à venir[3].

1. Epîtres et Capitules de Vêpres, de Laudes et de Tierce du 1er dimanche : « *C'est l'heure de nous réveiller enfin du sommeil : car maintenant le salut est plus près de nous que lorsque nous avons embrassé la foi. La nuit s'avance et le jour approche.* » (Rom. XIII, 11-12). — Epître et Capitules du 3e dimanche : « *Le Seigneur est proche.* » (Philip. IV, 53. — Il faudrait ajouter le Capitule de None du 4e dimanche. Saint Paul prie les Corinthiens de ne pas juger avant le temps « jusqu'à ce que vienne le Seigneur qui mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres et manifestera les desseins des cœurs. » (I. Cor. IV, 5).

2. Il faut mettre au premier rang le grand oracle de *Daniel* (VII) qui fournit les termes de beaucoup de répons et d'antiennes ; on peut en rapprocher, quoiqu'il appartienne à l'aurore du Nouveau Testament, le message de l'archange Gabriel à Marie (Luc. I, 32). Ajoutons tout l'ensemble du livre d'*Isaïe* qui se déroule, à titre d'Ecriture occurente, durant les quatre semaines de l'Avent. C'est le recueil messianique par excellence : nulle part ne se réalise mieux la loi de la prophétie qui, après une première réalisation aux temps du Messie, se prolonge en perspective eschatologique : ainsi le grand oracle contre Babylone (XIII) annonce tout à la fois la ruine de cette ville et le jour de Jahvé ; les chapitres XXIV-XXVII sont assez caractérisés par le nom qu'on leur donne couramment d'*Apocalypse d'Isaïe* ; enfin, au chapitre LXVI, la vision de la fin des temps et des châtiments éternels des méchants est assez consistante pour que la théologie en fasse état.

3. Ainsi le verset de Laudes : *Parate viam Domini...* qui est comme le *leit motiv* de tout l'Avent. Chez le prophète Isaïe (XL, 3) c'est la préparation des chemins du désert de Syrie pour le retour des Juifs exilés à Babylone, retour qui est, il est vrai, le symbole et le gage d'une délivrance plus haute ; sur les lèvres de saint Jean-Baptiste, c'est la préparation des cœurs à cette délivrance spirituelle apportée par Jésus et inaugurée par le ministère du Précurseur ; dans notre bouche, c'est notre propre préparation à la venue de Notre Seigneur, sans doute à sa venue immédiate dans nos âmes, mais aussi à sa venue sensible à la fin des temps.

Après les textes tirés de l'Ecriture ou inspirés par elle, voici les textes proprement liturgiques où l'Eglise formule elle-même ses propres sentiments. Sa manière la plus habituelle d'envisager le second avènement est de le mettre en contraste avec le premier : la commémoraison du premier doit préparer au second ; la joie dans la célébration du premier est le gage de l'assurance dans l'attente du second ; le recours au Rédempteur du premier avènement est une garantie auprès du Juge du second avènement. Cette pensée, avec sa forme rythmée d'antithèse, appartient à toutes les liturgies, anciennes ou plus récentes ; elle revient souvent dans les collectes, dans les préfaces, dans les hymnes[1].

D'ailleurs, il en est des invocations liturgiques comme des invocations empruntées à l'Ecriture : elles ont pu, à l'origine, viser rétrospectivement l'attente du Messie et les appels empressés du peuple juif ; redites aujourd'hui, elles tendent comme d'elles-mêmes au second avènement qu'elles appellent[2].

En nous présentant avec cette insistance la perspective du second avènement, l'Eglise reste fidèle aux recommandations et à l'exemple de Notre-Seigneur, des Apôtres et des premières générations chrétiennes. Cette impression s'était-elle atténuée à la longue ? Les textes bibliques fidèlement relus, les formules liturgiques incessamment répétées avaient-ils par l'accoutumance perdu une partie de leur influence sur nos esprits et nos cœurs ? Toujours est-il que des savants contemporains, remettant soudain en plein jour ces

1. La liturgie actuelle porte, dans la collecte de la Vigile de Noël : « *Faites que, recevant avec joie votre Fils unique comme Rédempteur, nous le contemplions avec assurance quand il viendra comme Juge.* » Voici ce que dit une préface du Missel ambrosien au 2e dimanche de l'Avent : « *Qu'il nous justifie au second avènement, celui qui nous a rachetés au premier.* » (D. Guéranger, *Année liturgique*, Avent, p. 236). — Préface du Missel mozarabe, au 5e dimanche de l'Avent : « *Qu'il nous rende justes pour le jugement du second avènement, celui qui, dans le premier, nous a accordé le don de la grâce.* » (D. Guéranger, p. 242), etc... — L'hymne des Vêpres : *Creator alme siderum*, après avoir salué Jésus comme Créateur et Rédempteur, l'invoque comme le Juge souverain du dernier jour : *Ultimæ magnum diei judicem.* L'hymne de Laudes : *En clara vox redarguit*, supplie l'Agneau divin, envoyé dans le monde pour nous, de ne pas nous punir selon nos fautes, mais de nous protéger lorsqu'il apparaîtra dans l'éclat de son second avénement et glacera le monde d'épouvante. « *Cum secundo fulserit metuque mundum cinxerit.* » Dans les anciennes liturgies, les hymnes ont presque toujours une strophe au moins sur le second avènement.

2. Ainsi, l'Invitatoire : *Venez, adorons le Roi à venir*, et les grandes *Antiennes* O. Comment le chrétien, le prêtre qui les redit pourrait-il s'absorber tout entier dans leur sens rétrospectif et s'abstraire du sens très réel que ces formules prennent par rapport à nous ? Car le second avènement doit seul nous apporter la plénitude des biens que nous a mérités le premier.

passages trop oubliés, projetant même sur eux les rayons d'une lumière réfractée par les procédés d'une critique outrancière, en ont fait un objet de scandale, une arme contre l'enseignement de l'Eglise et un piège pour la foi d'un grand nombre. Telle fut, ces années dernières, l'école eschatologique dont la vogue marqua le point le plus aigu de la crise moderniste. L'alerte semble passée. Le moment est peut-être venu de dégager la conclusion de ce débat, de tirer la leçon de cette épreuve. C'est le but des réflexions suivantes.

Que fut, aux origines du christianisme, l'attente du second avènement de Notre Seigneur? Quelle fut, en présence de ce sentiment ressaisi plus pleinement dans les textes à l'aide de la critique, la prétention de l'école eschatologique contemporaine? Quelle doit être aujourd'hui, après cette vive alerte, notre disposition d'esprit et de cœur à l'égard du second avènement de Notre Seigneur ? La réponse à ces trois questions nous aidera à mieux comprendre et à mieux goûter la liturgie de l'Avent.

I. *L'attente du second avènement de Notre Seigneur aux origines du Christianisme.* — Notre Seigneur fait une grande place, dans son enseignement, à l'annonce de son second avènement, de sa *parousie*, selon le terme qui, de l'exégèse, commence à passer dans le langage courant : il l'annonce souvent et solennellement ; il en précise le but : elle amènera la fin et la transformation du monde, la résurrection des morts et le jugement général ; elle marquera l'établissement définitif du royaume de Dieu en sa consommation finale et sa perfection dernière. Ainsi le retour du Christ est le point de doctrine auquel sont suspendues toutes les espérances fondées sur lui ; l'attente de ce retour est le ressort pratique de la vie chrétienne[1].

1. Ce qui frappe, au premier coup d'œil, dans ces déclarations de Notre Seigneur, c'est leur nombre, et leur solennité; mais à l'examen on est encore plus impressionné de leur ensemble, de leur continuité, de leur étroit enchassement dans l'économie des grands mystères : elles forment comme la contre-partie des déclarations qui concernent la Passion. Au moment où les apôtres vont être déconcertés devant cette voie imprévue des souffrances, il importe de leur montrer que leurs espérances glorieuses ne sont pas frustrées, mais seulement réservées pour le second avènement. Pour nous en tenir aux principales de ces déclarations, la première accompagne l'annonce initiale des souffrances, immédiatement avant la Transfiguration. Les plus retentissantes se placent aux approches ou au cours de la Passion. Celle du grand discours eschatologique, toute mystérieuse et réservée aux apôtres, est la plus complète, la plus détaillée dans son objet, la mieux appuyée de leçons pratiques : voir dans saint Matthieu surtout (XXIV-XXV), les exhortations et les paraboles de la vigi-

L'impression des déclarations de Notre Seigneur reste très vive chez les Apôtres. La pensée du glorieux retour de Jésus hante leur esprit ; son attente soulève leur cœur. Ce thème remplit leur enseignement ; cette espérance anime leur conduite.

Saint Pierre inaugure par là sa prédication, aussi bien aux païens qu'aux juifs[1]. Quand il écrit aux chrétiens, il poursuit la même préoccupation : sa première épître touche plusieurs fois le sujet de la *parousie* du Christ ; la seconde roule principalement là-dessus.

Saint Jacques, exhortant les frères à la patience jusqu'à l'avènement du Seigneur, ajoute que cet avènement est proche, que le juge est à la porte (V, 7-8).

Le sentiment de saint Paul est encore plus net, ou plutôt, il nous est mieux connu. Le second avènement de Jésus-Christ est toujours à l'horizon de sa pensée : de la première aux Thessaloniciens à la seconde à Timothée, il n'est aucune de ses épîtres qui n'y fasse maintes allusions ; l'idée du retour du Christ est un des premiers objets de ses instructions, le plus pressant motif de ses exhortations, le plus sûr gage de sa propre confiance[2].

Même impression chez saint Jean, le dernier survivant du collège apostolique. Que de raisons pourtant en faveur du sentiment contraire : il s'est écoulé plus d'un demi-siècle depuis l'Ascension; le IV^e^ Evangile insiste sur le caractère spirituel et intérieur de la présence permanente du Christ, par contraste avec le retour eschatologique souligné par les Synoptiques ; l'Apocalypse, encouragement aux chrétiens persécutés, ouvre de larges perspectives de victoire et d'avenir. N'importe ! Saint Jean parle comme les autres apôtres : son temps est « *la dernière heure* » (I Jn. II, 18) ; les antéchrists sont déjà à l'œuvre ; « *le monde est en train de passer avec sa concupiscence* » (I Jn. II, 17). L'Apocalypse même, malgré

lance. La plus solennelle est la déclaration devant le grand prêtre (Mt. XXVI. 64). Enfin la plus décisive et la plus claire est celle des anges de l'Ascension : « Tel il est monté au ciel, tel il en reviendra un jour. » (Act. I, 11).

1. Pour saint Pierre, l'effusion du Saint-Esprit à la Pentecôte est la preuve que Jésus a repris possession de son trône de gloire (Act. II)) ; mais le ciel ne doit le retenir que pour un temps; il reviendra au jour de la restauration universelle (Act. III, 21). Au centurion Corneille, le premier païen qu'il évangélise, saint Pierre présente Jésus comme établi par Dieu juge des vivants et des morts (Act. X, 42).

2. Impossible d'entreprendre ici la liste impressionnante de ces textes : ceux que la liturgie de l'Avent nous a présentés en donnent une idée suffisante.

son horizon étendu, est remplie d'appels pressants et se termine sur ce cri : « *Venez, Seigneur Jésus !* » (XXII, 20).

Cette consigne demeure celle de toute l'Église primitive. L'attente du retour du Christ est à l'ordre du jour. Aucune croyance n'a plus de fermeté dans les esprits, plus de fixité dans les formules[1] ; aucune n'échappe mieux aux atteintes de l'hérésie. Les premiers chrétiens sont les hommes « *qui attendent le retour du Christ*[2] » : c'est à cela que les reconnaissent leurs adversaires.

Cette croyance a surtout une grande influence pratique : pour ne citer qu'un fait caractéristique, l'idée du retour du Seigneur au milieu des siens réunis pour l'attendre, comme au soir de la résurrection, a joué un rôle important dans l'établissement des premières assemblées chrétiennes, surtout des assemblées de nuit ou *vigiles*, vigile dominicale ou vigile pascale[3].

Sans doute cet état d'esprit n'a pas été la hantise que certains imaginent aujourd'hui ; il n'a pas empêché le travail soutenu ni paralysé les projets d'apostolat et d'organisation. Il n'en constituait pas moins une salutaire disposition de vigilance en pleine conformité avec les recommandations de Notre Seigneur. Il s'est prolongé pendant plusieurs siècles. Il serait facile d'apporter des témoignages pour chaque génération : les homélies de saint Léon et de saint Grégoire le Grand, insérées à l'office du premier dimanche, suffisent à attester ce qu'était encore cette disposition à leur époque déjà tardive (milieu du v[e] et fin du vi[e] siècle).

II. *L'attente du second avènement de Notre Seigneur et l'école eschatologique.* — Bien différent est, aujourd'hui, notre état d'âme : la meilleure preuve en est dans la surprise que nous cause la lecture de ces textes[4]. Sous quelle influence ce changement s'est-il

1. La formule que nous récitons encore : *...d'où il viendra juger les vivants et les morts*, ne paraît pas seulement dès l'origine dans toutes les rédactions du symbole romain ; elle continue à figurer dans les symboles postérieurs plus développés ; on la trouve communément chez les écrivains dès le II[e] siècle. Elle oppose ce retour du Christ à son premier avénement et le met en connexion avec le jugement général.

2. « Verrai-je ce retour du Christ ? » demande le juge à saint Pothin. — « Tu le verras, si tu en es digne », répond le vieillard.

3. Les expressions répétées par Notre-Seigneur : *veillez*, les comparaisons qu'il emploie : le voleur de nuit, la parabole des dix vierges réveillées subitement au milieu de la nuit, celle des serviteurs qui attendent toute la nuit leur maître revenant des noces, tout ce langage fait songer à la nuit, à une attente nocturne et collective. Cf *Didaché*, dernier chapitre ; *Lactance*, Divin. Inst., VII, 19 ; *Dict. d'Archéol.*, art. Dimanche, col. 897.

4. Par exemple ce trait de saint Grégoire qui, à la transformation de l'air, sent déjà l'approche de la fin du monde (fin de la IX[e] leçon).

il produit : il serait trop long de le rechercher[1]. Constatons seulement que ces traits eschatologiques, qui tenaient en haleine les premiers chrétiens, avaient cessé de nous émouvoir.

Or, voici qu'un beau jour une école d'exégèse fixe son attention sur ces textes, et, non contente de les tirer de leur oubli relatif, les présente en vif relief. Ces passages, qui enferment l'horizon chrétien dans l'espace d'une génération, sont les seuls à représenter la vraie pensée de Jésus ; au contraire, ceux qui ouvrent une perspective indéfinie ont été ajoutés ou retouchés après coup à la lumière des événements. Or, quelle n'est pas la conséquence ! Jésus a cru que la fin du monde était proche ; le royaume qu'il avait fondé dans l'abaissement et qu'il devait venir consommer dans la gloire et la majesté, il s'est cru sur le point de le réaliser : c'est en vue de cette prochaine transformation qu'il a prêché la doctrine du renoncement. Cette idée de Jésus fut celle des Apôtres : c'est ce retour chimérique que, longtemps, ils attendirent. Mais, devant le démenti infligé à cette attente, il fallut remanier tout l'Evangile et adapter, à un monde qui durait, une doctrine faite pour un monde près de finir. L'attente du retour du Christ a pu être un sentiment religieux d'une grande beauté et d'une incomparable fécondité, mais elle est restée un rêve que l'événement a lamentablement déçu.

Tel est le fond du système eschatologiste ; il sape le christianisme par la base et, dans cet ordre d'idées, il représente une tentative presque sans précédent. Il a eu quelques années de vogue au moment de la crise moderniste ; il a provoqué quelques défections retentissantes ; il a pu contribuer à troubler la foi de plusieurs[2]. Mais, depuis quelques années, son étoile pâlit ; l'émotion qu'il avait provoquée semble tomber. Les meilleurs exégètes catho-

1. Parmi ces causes on a déjà signalé l'accoutumance qui à la longue émousse les sentiments les plus vifs, atténue l'impression des formules les plus saisissantes. Puis l'Eglise a été amenée par les circonstances à donner peu à peu, dans son enseignement, la prépondérance à l'avènement spirituel de Jésus dans les âmes sur son avènement sensible à la fin des temps. Enfin, pour expliquer de plus près la réaction de l'école eschatologique, il faut ajouter le parti pris de l'exégèse protestante libérale qui, dans sa tendance à humaniser et à spiritualiser la doctrine et la vie de Jésus-Christ, avait effacé ou estompé ces traits eschatologiques.

2. Cette conception, pour ne pas tenir compte des précurseurs qu'on peut lui trouver, a été, en Allemagne, systématisée par J. Weiss et soutenue avec véhémence par Schweitzer ; en France son représentant le plus connu a été Loisy, du moins au moment de sa séparation d'avec l'Eglise ; car depuis il a évolué bien au-delà avec l'école syncrétiste ou comparatiste.

liques ont discuté ses raisons. On peut, à leur suite, résumer en quelques mots la réponse à lui faire[1].

Ce qu'on présente dans l'Evangile et les écrits des apôtres comme une annonce claire et erronée du prompt retour du Christ n'est autre chose que l'*expression énergique et souvent répétée d'un sentiment très pénétrant* et *d'une disposition pratique* correspondante: *le sentiment*, c'est celui du *retour du Christ toujours possible ;* la *disposition pratique*, c'est la *nécessité de se tenir toujours prêt pour ce retour*. Et ce sentiment et cette disposition sont l'un et l'autre la conséquence rigoureuse de l'avertissement de Notre Seigneur : *ce jour est inconnu et le restera toujours*. « *Personne ne le connaît*, déclare Jésus la veille de sa Passion, *personne, ni les anges dans le ciel, ni le Fils*[2], *personne que le Père*. » (Mc. XIII.32.) Et aux Apôtres, au moment de l'Ascension : « *Ce n'est pas à vous de connaître les temps ni les moments que le Père s'est réservés dans sa puissance* » (Act. 1.7)[3] Non content de proclamer ce mystère

1. Pour ne pas sortir des textes bibliques, nous nous contentons de signaler un argument préalable qu'on pourrait opposer au système au nom de la psychologie et de l'histoire : « *S'il est vrai que la génération apostolique a vécu dans le désir et la certitude du retour prochain de Jésus, si le ressort initial du dévouement au Sauveur et des sacrifices consentis a été l'espoir escompté du triomphe béatifiant, comment donc la foi a-t-elle survécu à l'immense déception? Comment s'est-elle épurée, fortifiée, propagée avec une rapidité et une extension déconcertante au moment où elle semblait faillir aux promesses qui paraissaient être la cause humaine de ses premiers succès.* » (Maurice BLONDEL, *Histoire et Dogme*, 1904, p. 27.)

2. Cette ignorance du Fils, est-il nécessaire de le dire ? « *n'est pas en Jésus privation de connaissance ni nescience, mais seulement volonté et mission de ne pas communiquer ce qui doit rester secret.* » (Huby, saint Marc, p. 316). Saint Augustin l'avait déjà dit : « *Il ne rentrait pas dans les attributions de son ministère de nous le révéler.* » (In Psalm. XXXVI, 1.)

3. C'est une vaine échappatoire, contraire au texte et au contexte, de soutenir que ce qui reste inconnu, c'est le moment, l'heure précise, mais qu'on peut savoir l'époque et qu'on en devinera l'approche aux signes précurseurs. En réalité, il n'y aura pas de signes précurseurs; ce que souvent on appelle de ce nom, c'est déjà le commencement de la catastrophe finale. Malgré bien des préjugés contraires, l'étude critique du discours eschatologique impose l'interprétation suivante : entre les deux catastrophes, la fin de Jérusalem et la fin du monde, il y a un constant parallélisme qui tourne souvent au contraste. La première catastrophe, celle que verra la génération présente, aura des signes précurseurs qui permettront de s'y soustraire; la seconde, à échéance inconnue, n'aura pas de signes précurseurs; inutile de chercher à s'y soustraire; quand on en verra les prétendus signes, c'est qu'elle sera déchaînée; il ne sera plus question de fuir.

Et cette interprétation a bien été jusqu'ici confirmée par l'événement : les signes précurseurs de la ruine de Jérusalem ont été si clairs que la petite église chrétienne les a reconnus assez tôt pour échapper à la catastrophe ; quant aux signes précurseurs de la fin du monde, ils ont toujours déçu ceux qui les ont recherchés et ont cru les reconnaître : à leur aide, il s'est trouvé à toutes les époques, des personnages pour annoncer comme prochaine la fin du monde (Cf. *Suarez*, Disput LIII, De secundo Christi adventu, IV, 10).

absolu, Notre Seigneur en souligne la portée et les conséquences : c'est cette ignorance de son retour qui impose la vigilance inculquée en des exhortations si pressantes, en des paraboles si émouvantes : les dix vierges, les deux serviteurs. Le secret absolu de ce jour suprême, tel est bien le dernier mot de Notre-Seigneur[1].

Dans ces conditions, comment les Apôtres auraient-ils pu s'y méprendre ? Mais aussi ne s'y méprennent-ils point. Quelles que soient leurs impressions ou leurs appréhensions, quand on leur demande explicitement à quelle date viendra le Maître, ils répondent qu'on l'ignore, qu'on l'ignorera toujours ; ils redisent, comme Jésus l'avait dit lui-même, qu'Il viendra comme un voleur pendant la nuit (II Petr. III.10), comme les douleurs de l'enfantement qui surprennent la femme à l'improviste (I Thess. V. 2). Saint Paul dont quelques paroles ont alarmé les Thessaloniciens, leur proteste qu'on ignore absolument la date du retour du Christ. Saint Pierre n'est pas ému par les railleurs qui plaisantent sur la longueur des délais ; il leur répond gravement que, dans l'incertitude de l'échéance, il faut supputer le temps non à la mesure de l'homme, mais à la mesure de Dieu pour qui « *un jour est comme mille ans* » et « *mille ans comme un jour* » (II Petr. III, 8).

Mais l'incertitude absolue implique tout aussi bien les longs délais que l'imminence. Dans leurs nombreuses allusions, les Apôtres trahissent tour à tour l'une et l'autre impression.

Inutile de rappeler les traits qui trahissent la proximité : ce sont précisément ceux qu'on nous oppose. Il ne s'agit pas d'en contester le nombre ni la portée. Du moins ne faut-il pas les travestir ni se laisser impressionner par de pures apparences. Quand nous y lisons : « *les derniers jours* », « *la dernière heure* », « *la fin, le déclin des siècles* », nous songeons à la fin du monde. Or, tel n'est aucunement le sens de ces expressions qui, dans la théorie des âges du monde, familière à la Bible, désignent simplement, sans en préjuger la durée, l'ère messianique, la dernière et définitive phase de l'histoire religieuse de l'humanité[2].

1. Pour attribuer à Jésus la croyance à l'imminence de la fin du monde, il faut rayer de l'Evangile ces déclarations de Jésus qui font corps avec les passages eschatologiques. Or, ces passages sont précisément ceux auxquels tiennent nos critiques ; celui qui concerne l'ignorance du Fils a même trouvé auprès d'eux une faveur particulière à raison de l'appui qu'il semble fournir à leurs négations.

2. Il ne faut pas se laisser émouvoir par quelques expressions où les apôtres semblent se mettre avec leurs lecteurs au nombre de ceux que Notre-Seigneur trouvera en vie lors de son second avènement ; le passage le plus célèbre est

Ces expressions qui trahissent la proximité sont corrigées par d'autres qui trahissent l'éloignement. Notre Seigneur avait maintes fois laissé pressentir une longue durée : ainsi, dans les paraboles du royaume de Dieu qui supposent un développement progressif assez lent ; ainsi surtout dans les paraboles de la vigilance où se trouve mise en vif relief l'hypothèse du délai prolongé : le maître rentre des noces à la dernière heure de la nuit, l'époux arrive au milieu de la nuit. Et dans le discours eschatologique, la parousie doit être précédée « des temps des nations » (Luc, XXI, 24), de la prédication de l'Evangile au monde entier. Les Apôtres sont dans les mêmes dispositions que le Maître : leurs travaux d'évangélisation, l'organisation de leurs églises ne sont point le fait d'hommes qui croient que le monde va finir. Ils font des prédictions positives qui demandent une longue durée. Saint Paul sait que la parousie doit être précédée de l'*Apostasie* et de l'apparition de l'*Antéchrist* que retient un *Obstacle* mystérieux: en attendant, il y a place pour la conversion des païens et pour celle des Juifs. Dans l'Apocalypse, la durée de la vie pacifique de l'Eglise avant les luttes dernières est représentée par le chiffre symbolique de mille ans, terme imprécis mais d'une étendue considérable par comparaison avec les deux siècles des persécutions romaines représentés par trois ans et demi. La pensée des Apôtres s'arrête donc aussi bien à l'hypothèse de la durée du monde qu'à celle de l'imminence de la fin.

Comment concilier ces déclarations contraires? Les eschatologistes ont imaginé une solution aussi simple que radicale : les apôtres croyaient d'abord fermement à l'imminence de la parousie du Christ ; devant le retard imprévu, leur assurance fléchit peu à peu ; à mesure que s'accentue le démenti des événements, ils en viennent à croire à la durée du monde et, en vue de cette durée, ils transforment la doctrine évangélique et organisent une société qui sera l'Eglise. Cette explication est contredite par les documents les plus authentiques : les textes ne se présentent pas dans l'ordre voulu pour justifier cette évolution dans l'esprit des Apôtres ; on a beau nuancer la marche de ce développement en multipliant les fluctua-

I Thes. IV. 15. Il n'y a là qu'une figure de rhétorique (*enallage personæ*) par laquelle saint Paul s'identifie avec la communauté de Thessalonique qui de sa nature est durable et qui de ce chef peut avoir des représentants à la fin du monde. Cette explication est consacrée par la Commission biblique qui l'appuie sur l'autorité de saint Jean Chrysostome (Décision du 18 juin 1915, III).

tions : les textes les plus opposés se présentent dans le synchronisme le plus assuré et le langage des Apôtres reste, à la fin de leur carrière, ce qu'il était au commencement[1].

Il n'y a qu'une explication qui accorde les deux séries de textes : c'est d'y voir les deux extrêmes de l'alternative qui se résout dans l'ignorance. Car l'ignorance, il ne faut pas l'oublier, comporte tout aussi bien l'hypothèse de la proximité que celle de l'éloignement. Or, les apôtres, sans affirmer ni l'une ni l'autre, ont envisagé aussi bien l'une que l'autre : en quoi ils ne se sont pas trompés. Pour préciser la portée de leur langage, il faut se mettre dans leur situation, non dans la nôtre. Aujourd'hui, après dix-neuf siècles écoulés, nous constatons que l'hypothèse de la proximité ne s'est pas réalisée et, comme les apôtres l'ont envisagée, nous sommes portés à conclure qu'ils se sont trompés. Il n'en est rien. Ils n'ont pas affirmé cette proximité, puisqu'ils déclarent qu'ils ignorent l'échéance, mais ils ont, pour suivre la recommandation du Maître, attentivement considéré et vivement senti ce retour du Christ toujours possible. Quant au retard de la parousie que nous voyons sous nos yeux, les apôtres n'ont pu l'annoncer avec assurance, puisqu'il leur restait caché de par la volonté du Christ, comme il nous reste encore caché aujourd'hui. Inerrance n'est pas omniscience. Ce que les apôtres ignoraient, à cause de leur situation, ce que nous savons grâce à la nôtre: voilà ce que, par une confusion inconsciente, on leur impute à erreur. Pour les disculper de l'illusion qu'on leur prête, on voudrait qu'ils eussent annoncé fermement la durée: s'ils l'avaient fait, ils auraient contredit Notre Seigneur et ils se seraient contredits eux-mêmes. Cette considération atténue singulièrement l'impression que la difficulté laisse dans l'esprit et peut-être n'en a-t-on pas jusqu'ici assez fait état.[2]

1. Faut-il rappeler les tentatives de quelques exégèses catholiques qui, admettant une erreur dans l'esprit des apôtres, cherchent à l'expliquer sans détriment de l'inerrance ? L'erreur ne porterait pas sur une doctrine, mais sur un fait historique ; ce serait une erreur personnelle de l'auteur humain, non de l'écrit inspiré ; l'erreur ne serait que supposée ou insinuée, non enseignée. Toutes ces distinctions ne sont que vaines subtilités incompatibles avec la notion d'inspiration.

2. Cette considération eût sans doute retenu la plume de Mgr Le Camus quand, sous le coup d'une impression excessive, il écrivait avec sa vivacité coutumière : « Les efforts qu'on a tentés pour supprimer l'évidente illusion de l'Apôtre sur la proximité de la Parousie, sont aussi superflus que désespérés... (Quelques-uns) ont supposé que, par une pieuse tromperie et *tout en étant convaincu que la Parousie était encore fort loin* (saint Paul) s'était plu à en parler comme si elle était près, afin d'exciter les fidèles à se tenir en éveil, comme si le Juge allait venir. Mais ce n'est pas un texte, c'est une

Ces observations suffisent à réfuter le système eschatologique, à repousser les raisons qu'il apporte, à expliquer les textes et les faits qu'il nous oppose. Il resterait, pour tirer la leçon du débat, à préciser, par comparaison avec celle des apôtres, notre attitude en face du second avènement de Notre-Seigneur. P. Bonnetain.

Lamartine et le narcissisme contemporain

M. Brémond n'aime pas les thèses de doctorat : Il a raison : rares sont celles où l'érudition s'éclaire et s'aère. La thèse de doctorat, comparable au chef-d'œuvre des anciens compagnons, est une œuvre technique faite pour des techniciens. L'originalité des recherches, la sévérité de la méthode la caractérisent. Jamais, au grand jamais, elle ne sera faite pour le délassement, l'agrément ou même l'instruction du lecteur moyen. Il serait donc bien injuste de juger, sur ces deux gros volumes, du talent littéraire de Pierre Jouanne : encore qu'il convienne d'admirer, avec une impeccable érudition, les efforts d'un charmant esprit et d'un cœur profond pour vivifier l'austère besogne universitaire.

Livre plein de promesses : promesses, hélas ! sans réalisation. Une délicate biographie du chanoine Bros nous dit la destinée de P. Jouanne. A 26 ans, ce très jeune docteur ès lettres mourait ; sa besogne achevée, il se préparait alors à sa vraie tâche. Après le travail sur le papier, la *rature sur le vif*, et j'entends par cette expression chère à Valéry, le long travail intérieur où l'homme ne travaille plus sur ses moyens d'expression, mais sur sa pensée même et son vouloir, où l'être, épris d'harmonie, tend à la véritable et intégrale harmonie. Pierre Jouanne bientôt mourait ; ses dernières paroles furent : Je veux être prêtre.

Mais la discrétion même du chanoine Bros, borne notre information et nous interdit de prolonger, autrement que par la songerie et la prière, cette ébauche d'intimité avec P. Jouanne. Force nous est donc d'étudier, au travers de ses thèses, les démarches de son esprit.

série de textes dont il faudrait avoir raison, non pas seulement dans saint Paul, mais dans les écrits des autres Apôtres, pour pouvoir sérieusement établir que la première génération chrétienne ne s'est pas trompée sur la proximité de la Parousie. Or, à ce labeur on perdra son temps ». On saisit bien ici sur le vif l'équivoque signalée plus haut : pour n'être pas taxé d'erreur, saint Paul devrait avoir positivement prévu et annoncé la durée qui s'est réalisée de fait.

Cette œuvre importante est au confluent de deux courants, l'un tout historique (une idée par fiche, une fiche par idée, — chaque idée appuyée d'un texte et d'un texte daté — chaque fiche étiquetée et classée par rapport à une des grandes divisions du plan — un ordre chronologique rigoureux jalonnant le développement), l'autre tout psychologique : la vieille Sorbonne est hantée par des ombres fluettes : Proust s'y est glissé, à peine plus irréel qu'au cours de son étrange vie, et sa psychologie toute génétique, qui nous fait assister à la constante germination et prolification des sentiments, est employée par de jeunes Docteurs à la reconstruction génétique d'une poésie, d'un rythme. Le bon technicien cerne dans le temps et dans l'espace son auteur, et puis, par le dedans, il cherche à revivre le développement profond, l'évolution intérieure, pour dégager une sorte d'équation personnelle.

Telle est la méthode de P. Jouanne. Je négligerai la première partie de cette thèse : *Condition d'invention des Harmonies poétiques, Vie et sentiments de Lamartine au moment de cette composition.* Après les copieux, ternes et honnêtes travaux de M. Allais, le sujet pouvait paraître épuisé : qu'il y ait des Harmonies florentines (de 1826 à 1828) et des Harmonies françaises (1829 et 1830), que dans les premières, le bonheur s'exprime par une sorte d'action de grâces diffuse, et que dans les secondes, s'avère le progrès de l'ennui, de la désespérance, le douloureux abattement après la mort de sa mère (1829) et l'éveil des préoccupations politiques, tout cela nous le savions. De même, je ne crois pas que P. Jouanne ajoute beaucoup aux travaux de Ch. Maréchal sur l'influence de Lamennais, influence évidente dans l'ensemble, bien difficile à préciser dans le détail ; du moins le commentaire minutieux que notre auteur fait de l'*Idée de Dieu* et de l'*Hymne au Christ*, justifie-t-il pleinement une conclusion facile à pressentir : Lamennais compose un système. Lamartine en détache quelques idées et les baigne dans ses émotions personnelles, sa vie intérieure restant toujours le sujet et l'occasion de sa poésie. Tel nous nous imaginions « Lamartine ignorant qui ne sait que son âme ».

Plus intéressante et vraiment nouvelle est cette critique interne que P. Jouanne définit joliment « une recherche d'échos intérieurs ». Je détache tout de suite cette observation primordiale : « Lamartine se retourne toujours en arrière, espérant trouver sa personnalité vraie à travers le ciel idéal de ses souvenirs », ou en-

core, dans une expression renouvelée de Proust : « l'image composée qu'il se crée du temps perdu, de *son temps perdu*, domine son œuvre tout entière ». Pour caractériser cette attitude, P. Jouanne a inventé le mot de *narcissisme*. Epris de lui-même, de sa chère attitude, et répugnant au présent qui l'ennuie, Lamartine se retourne vers son enfance abolie, vers sa chère jeunesse écoulée : d'où cette mélancolie et ce chant, plaintif et lent « comme la triste voix des heures écoulées ». Dès lors, l'univers complaisant n'est plus qu'un système de miroirs et d'échos, destinés à lui rendre l'image et la voix de son moi disparu ; et de fait le thème du souvenir évoqué par les paysages familiers, vient habituellement renforcer la plainte sur le temps qui s'écoule. L'amitié, l'amour même l'aident à se « retrouver lui-même dans autrui » : Lamartine ne demande qu'une âme, une prunelle où « réfléchir seulement son extase et sa flamme ». L'enfant n'est pas considéré par ce père comme une force nouvelle, lancée vers l'avenir : non ! « un être qui serait, elle et moi, notre image » — et pour mettre un terme à cette morne captivité dans le passé, voici venir la mort, sous la vague montante des minutes perdues,

« comme on meurt de douleur, il meurt de souvenir ».

De là ce lyrisme fait pour le souvenir, le regret, le retour morne vers des heures négligées en leur temps, de là, cette incapacité de se donner vraiment. L'Analyse psychologique qu'a menée P. Jouanne, — analyse ténue, mais humaine et vraie, — dépasse les Harmonies pour s'appliquer à l'œuvre totale de Lamartine ; elle dépasse Lamartine pour caractériser ces éternels adolescents, condamnés à un perpétuel retour sur leur moi d'antan. Ainsi P. Jouanne a fait non seulement la psychologie d'un romantique, mais la psychologie de notre époque, où un narcissisme suraigu est de mode. Parfois, en effet, un type symbolique semble prendre valeur exemplaire pour toute une génération. Hier, aux beaux temps du dilettantisme, Néron, avec l'*Antéchrist* de Renan, la *Myrrha* de Lemaître, le *Qualis artifex pereo* de Barrès). Aujourd'hui Narcisse. Gide et *son traité du Narcisse*, Mallarmé pour qui toutes choses ne sont que miroirs obscurs et plaintifs. Valery qui chante délicieusement.

« Source funeste à mes larmes prédestinée,
où puisèrent mes yeux dans un mortel azur
mon image de fleurs humides couronnée.
Hélas ! l'image est douce et les pleurs éternelles.

Et cette attitude contemplative, lassée et désespérée, rappelle celle de Lamartine :

> Voilà pourquoi mon âme est lasse
> du vide affreux qui la remplit.

P. Jouanne a découvert dans les Confessions (X. 17), un admirable texte qui montre la victoire de saint Augustin sur ce narcissisme menaçant quiconque se complaît en son passé : « Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas : et hoc animus est, et hoc ipse sum. Transibo, et hanc vim meam quae memoria vocatur, transibo eam ut pertendam ad te, dulce lumen. » Ainsi donc saint Augustin a connu la hantise du temps perdu, il a vu s'étaler devant lui, la mare stagnante de sa mémoire, avec sa profondeur enlisante, et le chatoiement divers de ses reflets : mais il a passé outre ; à sa vaine image, il a préféré une lumière.

B. AMOUDRU.

M. L.-Cl. FILLION, P. S. S.

M. L.-Cl. Fillion est mort le 12 octobre dernier au séminaire d'Issy, dans sa quatre-vingt-quatrième année. Il avait donné souvent des articles à la *Revue Apologétique* et voué sa vie presque exclusivement à l'apologétique de la Bible. Aussi bien est-ce un devoir de lui rendre un hommage suprême dans la périodique qu'il a honoré de sa collaboration.

Son œuvre exégétique est considérable et comprend une quarantaine de volumes ou brochures, divers travaux parus dans une dizaine de revues et de nombreux articles du *Dictionnaire de la Bible*. Pendant près de soixante ans, au grand séminaire de Reims (1871-1874), de Lyon (1874-1893), à l'Institut catholique de Paris (1893-1905), dans sa longue retraite au séminaire d'Issy, il a étudié la Bible avec le souci constant de ne pas perdre une minute. Ce travailleur infatigable est mort à la tâche, car la veille, il corrigeait les épreuves du deuxième volume de son *Histoire d'Israël*.

Des milliers de séminaristes et de prêtres ont lu et lisent encore la Sainte Ecriture dans sa *Biblia sacra*, où les textes analysés et divisés sont plus facilement intelligibles. Ses *commentaires des quatre Evangiles*, parus de 1878 à 1889 dans la Bible dite de Lethielleux, sont restés jusqu'à ces derniers temps le meilleur travail catholique français sur la question. Les spécialistes ne lisent pas *la Sainte*

Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux (8 vol. in-8), mais elle rend de réels services aux séminaristes, aux prêtres et aux laïques qui désirent avoir une connaissance sérieuse, quoique élémentaire, des Saints Livres. Il n'existe pas en France d'autre commentaire général de toute la Bible qu'on puisse leur conseiller.

Il y avait quelque témérité à tenter d'écrire, après M. Fouard, Mgr Le Camus et le P. Didon, une nouvelle vie de Jésus-Christ. M. Fillion a triomphé de la difficulté, en se mettant au point de vue apologétique, et a réussi à nous donner en trois volumes compacts une *Vie de Jésus-Christ*, qui a été bien accueillie du public et qui ne fait pas double emploi avec celles qui existent.

Il a été moins heureux en écrivant dans les dernières années de sa vie, peut-être un peu à la hâte, en tout cas sans information suffisante, malgré son labeur acharné, une grande *Histoire d'Israël peuple de Dieu*. On estime communément que cette tâche est irréalisable tant que n'auront pas été tranchés tant de problèmes encore pendants de critique historique et littéraire. Or M. Fillion les a supposés tous résolus dans le sens conservateur, plus conservateur que n'aurait fait son maître M. Vigouroux. On pourra comparer, par exemple, le Dictionnaire de la Bible, art. *Longévité*, avec ce que dit M. Fillion sur la même question. C'est pourquoi des critiques catholiques, généralement modérés, se sont montrés peu satisfaits au sujet du premier volume déjà paru et ne seront pas plus indulgents pour les deux autres volumes qui sont en cours d'impression.

Cependant, pour juger l'œuvre de M. Fillion, il est nécessaire de se placer à son point de vue. Il n'a pas voulu être un initiateur, un pionnier de l'exégèse. Il savait que ses écrits n'avaient pas leur place dans la savante collection des *Etudes bibliques* publiée sous la direction du P. Lagrange et qu'ils ne feraient pas meilleure figure dans l'*Exegetisches Handbuch zum Alten Testament* commencé sous la direction de J. Nikel. Son but, plus modeste et plus pratique, était d'expliquer la Vulgate, tout en recourant souvent aux textes originaux qu'il lisait bien, et de mettre entre les mains des séminaristes, des prêtres et des laïques moyens, les données qu'il estimait certaines de la science biblique.

M. Fillion nous a révélé son programme dans une de ses lettres sur *L'Etude de la Bible*, p. 297 : « La devise... que j'avais adoptée au début de mon professorat, et dont le souvenir me remplirait d'un saint bonheur, si je pouvais espérer que j'ai quelque peu

réussi à en accomplir la signification (était) : Faire connaître un peu, faire aimer beaucoup la Bible ». On peut dire qu'il a réussi à réaliser très largement ce programme. XXX.

L'Actualité Religieuse

LA PREDICATION DE BOSSUET A MEAUX

Bossuet nommé au siège de Meaux, le 2 mai 1681, fit son entrée solennelle dans sa ville épiscopale le 7 février 1682. Il n'entendait pas laisser lettre morte la prescription que le Pontifical fait à l'évêque le jour de son sacre : *Accipe evangelium, et vade, praedica populo tibi commisso*. Dès le mercredi qui suivit son arrivée, le 11 février, jour des cendres, montant dans la chaire de sa cathédrale, il déclara qu'il se destinait tout à son troupeau, et se consacrait à son instruction. Il s'engagea à prêcher toutes les fois qu'il officierait pontificalement. Jamais aucune affaire, quelque pressée qu'elle fût, ne l'empêcha de venir célébrer les grandes fêtes avec son peuple. En effet, depuis le 11 février 1682 jusqu'au 18 juin 1702, dimanche dans l'octave du Saint-Sacrement (dernier discours qu'il prononça dans son église, retenu qu'il fut ensuite par la maladie), les documents contemporains donnent la mention de 95 sermons dans la cathédrale, d'une vingtaine d'exhortations ou de catéchismes dans les autres paroisses de la ville, d'environ 150 discours dans les paroisses du diocèse au moment des visites pastorales, de 50 allocutions dans diverses communautés religieuses de la ville ou du diocèse, d'une dizaine d'exhortations synodales : ce qui fait un total de 325 discours : chiffre certainement bien au-dessous de la réalité. Combien de discours, durant les vingt années de sa prédication dans le diocèse, n'ont pas été mentionnés dans les documents contemporains. Et combien de documents par exemple d'extraits de visites pastorales ne sont pas parvenus jusqu'à nous[1].

1. Le recueil des procès-verbaux des visites pastorales écrits en grande partie par Ledieu formait deux volumes in-4° aujourd'hui perdus. Heureusement à la fin du XVIII[e] siècle Deforis et son collaborateur dom Conial en firent des extraits en vue de la prédication de l'évêque de Meaux. La *Revue Bossuet* en a publié une bonne partie : les autres n'ont pas été retrouvés.

La Circoncision, l'Epiphanie, Pâques, la Pentecôte, la Toussaint, Noël, sont les fêtes qui le font régulièrement monter dans la chaire de sa cathédrale, surtout les quatre dernières qui sont les principales de la Liturgie. Devant cet auditoire il peut prêcher dix fois, quinze fois les grands mystères de la foi sans trop s'exposer à des redites. Dans les années qui ont précédé son épiscopat il en a si souvent exposé les divers aspects, et les méditations qu'il en fait habituellement lui fournissent assez d'aperçus nouveaux, pour qu'il puisse intéresser son auditoire et captiver son attention. Comme le père de famille de l'évangile, il fait tirer de son trésor *nova et vetera*. Qu'il s'agisse au contraire de célébrer la fête patronale de sa cathédrale, la Saint-Etienne du 3 août, il ne se réserve pas une prédication moins riche que les grands mystères et où il lui serait difficile de ne pas se répéter. En 1684 il prononce le panégyrique de saint Etienne, mais volontiers il cède la place à des prédicateurs de marque. En 1694, il fait entendre Bourdaloue, dont il écrit : « il nous a fait un sermon qui a ravi tout notre peuple » ; en 1696 c'est le P. Séraphin « qui a une méthode admirable à partager son évangile et en tire une fructueuse morale » ; en 1698 c'est le P. de la Rue ; et en 1701 le P. Chaussemer, « qui a parlé avec un applaudissement universel ».

Les dimanches ordinaires, il monte volontiers dans la chaire de la cathédrale, même en dehors de l'époque des missions ou des jubilés. Quand il devait prêcher, on sonnait à 11 heures la grosse cloche de la tour par trois fois : c'est, dit Rochard, la coutume quand M. l'évêque prêche. La prédication était pour l'ordinaire à une heure et demie : quelquefois il parle à 5 heures ou à l'heure de la prière du soir.

Si la cathédrale a naturellement le privilège d'entendre souvent la parole de son premier pasteur, les diverses paroisses de la ville et des faubourgs ne sont pas déshéritées : il s'y rend volontiers. Dès 1683, il donne à chacune un dimanche de carême : le 7 mars il fait l'homélie sur l'évangile du jour à l'église de Chaage ; le 14 à Saint-Nicolas, le 21 à Saint-Christophe, le 28 à Saint-Remi, le 4 avril à Saint-Saintin. Dans ces mêmes paroisses, il ne dédaigne pas de venir faire le catéchisme : ce catéchisme qu'il recommande fréquemment à ses prêtres et qu'il veut familier, insinuant, touchant, accompagné d'histoires et d'images pour frapper l'imagination des enfants.

Dans ses visites pastorales, qu'il fait dans le diocèse aux époques de l'année les plus favorables, il explique d'ordinaire le but de la visite, puis l'évangile du jour, ou les sujets sur lesquels les curés l'ont prié d'insister. Avant de conférer le sacrement de confirmation, que viennent recevoir 200, 500, quelquefois mille personnes venues des paroisses environnantes, il expose brièvement la doctrine et les cérémonies de ce sacrement, et les dispositions qu'il convient d'y apporter. Souvent après avoir prêché le matin à la messe, il prend encore la parole après vêpres ou le soir. Parfois c'est à trois reprises qu'il s'adresse aux fidèles dans sa visite. En 1696, le 14 avril, il écrit à Mme d'Albert, religieuse de Jouarre : « J'ai prêché cinq ou six fois en deux jours ; ce qui n'a pas empêché que je ne prêchasse hier et que je ne prêche dimanche et le jour de Pâques. » Dans les localités qu'il visite et qui possèdent des communautés religieuses, il ne néglige pas de leur adresser des exhortations particulières.

***

Cette facilité à se prodiguer et à prendre la parole si fréquemment, s'expliquerait difficilement si Bossuet avait eu besoin d'écrire ses sermons, comme il s'y était astreint durant les années qu'il prêcha à Metz ou à Paris. Pour la période de son épiscopat à Meaux, nous n'avons aucun grand discours écrit en entier, mais seulement des esquisses, des canevas sommaires, encore ne sont-ils pas nombreux : une douzaine environ ; il nous reste des esquisses de deux ou trois pages, pour le premier dimanche de Carême 1683, pour le jubilé 1684, pour l'ouverture d'une mission à Meaux en 1684, pour le troisième dimanche de l'Avent 1685 ; pour le jour de Pâques en 1685 et en 1692 ; pour la Pentecôte en 1692 ; pour Noël en 1686, 1687 ; sur saint Paul en 1694, sur la Croix en 1691, sur l'aveuglené en 1686. On peut lire il est vrai dans les éditions le sermon entier de Noël 1691 ; et le sermon pour l'ouverture de la mission en 1692. Mais ils ont été écrits après avoir été prononcés. Mme de Lusancy, religieuse de Jouarre, désirant avoir la copie du discours qu'elle n'avait pu entendre et qui fut prononcé le 25 décembre 1691 dans la cathédrale, Bossuet le dicta à son secrétaire. « Cette copie, dit Ledieu, faite de ma main, est l'original même du sermon dont l'auteur n'avait rien écrit et qu'il me dicta depuis, à Versailles, en deux ou trois soirées pour Jouarre où il l'avait promis. » Pour

le sermon du 27 avril 1682, Bossuet lui-même écrivait à Mme d'Albert, le 21 mai suivant : « Je fais mettre au net un sermon dont vous pourrez être édifiée : c'est celui de l'ouverture de la mission. » A cette époque, il n'écrivait plus, même les plans ou esquisses de ses sermons. Sa facilité d'improvisation s'explique par les études approfondies qu'il avait faites autrefois sur toute la doctrine chrétienne, et en particulier par sa méditation continuelle des Evangiles.

Écoutons son secrétaire : « Ce long exercice et cette grande habitude de la parole faisait qu'à Meaux il n'avait pas besoin de beaucoup de préparation. Après avoir rappelé ses idées dans l'Evangile, dans saint Augustin, etc., ce n'était plus qu'une douce méditation et une prière continuelle dans un grand recueillement, même pendant l'office divin. Il s'enfermait ensuite quelques moments avant de monter en chaire, et quand il avait une fois ouvert la bouche, il était écouté avec une attention et un respect qu'on ne peut exprimer. On voyait un père parler à ses enfants, et des enfants se rendre dociles et obéissants à la voix du père commun... »

« Son grand talent, dit-il encore, était de se proportionner à son auditoire et de se rendre intelligible et touchant. De là la facilité de traiter toute sorte de matières et devant des personnes de différents états, avec le même succès et dans le même temps. Un matin (en 1686), après avoir tonné contre les péchés capitaux, les inimitiés et les injustices, en une paroisse de campagne (Quincy), car il était très véhément orateur ; le soir, donnant la confirmation à des religieuses dans une sainte abbaye (le Pont-aux-Dames), il les éleva jusqu'au sein de la Divinité et leur découvrit le Saint Esprit procédant du Père et du Fils par cette voie d'amour qui est la source de la sanctification des âmes et de toutes les grâces. On crut voir les cieux ouverts et les dons célestes descendre par ses mains sur ces âmes chastes et tremblantes, comme autrefois les langues de feu sur les apôtres. Toujours semblable à lui-même, il y aurait cent exemples à citer de ce caractère dont j'ai été témoin, le trouvant à tout propos familier, simple, naturel, élevé quand il le fallait : pressant, persuasif, se conciliant d'une manière admirable comme un autre Augustin, l'attention des esprits les plus tardifs, et toujours plein d'onction. Avec ses vives lumières et ses tendres sentiments, il renvoyait son auditeur instruit, consolé, et prêt à faire tout le bien avec la grâce de Dieu. C'était aussi sa

méthode d'accompagner les sacrements et même l'ordination d'une parole d'exhortation courte et vive, avec une gravité et un sérieux qui inspirait l'attention et le respect, le recueillement et la ferveur et tirait souvent les larmes des yeux. » (Ledieu, I, 114-115.)

Ajoutons ce que son secrétaire nous dit de sa préparation surnaturelle à la prédication : « Dans le cours de vingt années, je ne l'ai jamais vu monter en chaire qu'après s'être prosterné aux pieds de son crucifix, dans une humiliation profonde pour demander les lumières du Saint Esprit... Il invoquait avec ferveur et en grande humilité l'Esprit du Seigneur pour se préparer aux discours les plus familiers qu'il faisait partout en visitant son diocèse. Je l'admirais allant d'une paroisse à l'autre, l'Evangile à la main, le méditant pour se pénétrer des vérités qu'il voulait annoncer aux plus simples, avec une attention respectueuse et en esprit de prière plutôt qu'avec ses grandes lumières et cette érudition profonde qui le faisaient admirer des savants, quand il traitait au milieu d'eux les plus hauts mystères et la théologie la plus sublime. »

*
* *

Une question se pose, et s'est posée déjà plusieurs fois, qui a reçu des solutions contraires. Comment les diocésains de Bossuet appréciaient-ils son éloquence ? Venaient-ils nombreux à ses sermons ? Etaient-ils ravis et avides d'entendre sa parole ? Ou bien cette parole était-elle désappréciée et sa chaire désertée ? Quelques voix se sont fait entendre en ce dernier sens. Un homme de lettres de la fin du dix-huitième siècle, Jacques Bourlet, abbé de Vaux-celles, a écrit : l'évêque de Meaux « se dévoua tout entier à l'instruction de ses diocésains, prêchant fréquemment dans sa cathédrale, où j'ai été étonné d'apprendre que son peuple finit par négliger de l'entendre, soit que cet admirable talent eût diminué ou que l'habitude trop répétée en eût affaibli l'impression ; soit, ce qui est plus probable, que Bossuet ayant pris celles des considérations les plus élevées et traitant des matières au dessus de la portée du vulgaire, ses auditeurs fussent dans le cas de lui adresser le reproche que faisait à saint Jean Chrysostome une bonne femme d'Antioche : « Père, nous t'admirons, mais ne te comprenons pas. » C'est à M. le Cardinal de Luynes que l'on a entendu plusieurs fois attester ce fait ; il l'avait appris de Meaux, des contemporains de ce grand homme, tandis qu'il était grand vicaire de son succes-

seur[1]. Bossuet déserté dans sa chaire me paraît une des plus grandes injures qu'on ait faites à l'éloquence. »

Il est bon de noter que ceci fut écrit près de cent ans après la mort de Bossuet. Ceux qui avaient entendu le grand orateur dans la chaire de sa cathédrale devaient être bien jeunes quand l'abbé de Vauxcelles vint à Meaux, si jeunes même qu'ils n'étaient guère en âge d'apprécier son éloquence. Tout cela paraît légendaire ou fortement exagéré, aussi bien que l'anecdote sur saint Jean Chrysostome. S'il est un reproche qu'on puisse faire à l'orateur d'Antioche, ce n'est certes pas de se tenir dans des régions au-dessus de la portée de son auditoire : rien de plus populaire que sa parole. Sans doute elle ne devait pas être toujours du goût des riches auxquels il prêchait si vivement le désintéressement et la charité ; elle lui suscita des mécontents, des ennemis qui cherchaient à le déprécier pour ne pas être obligés de conformer leur conduite à ses enseignements. De même ce serait se tromper que de considérer Bossuet prédicateur à Meaux planant habituellement dans des régions transcendantes et « traitant des matières au-dessus de la portée du vulgaire ». « Son grand talent, nous a dit plus haut son secrétaire, était de se proportionner à son auditoire et de se rendre intelligible et touchant. » Et ce talent ne diminua pas avec l'âge. Que l'habitude de l'entendre très fréquemment ait affaibli chez plusieurs l'impression de sa parole, c'est possible dans une certaine mesure. *Assueta vilescunt*. Mais qu'on ait déserté sa chaire, Sainte-Beuve a raison de dire que c'est une invention, une exagération de l'abbé de Vauxcelles.

Cependant le R.P. Bouvier a pensé trouver un témoignage confirmatif de cette opinion de Vauxcelles ; et il l'a exposé dans un article de la *Revue apologétique* du 1er février 1923. On sait que Bossuet voulant assurer après sa mort la célébration d'une messe pour le repos de son âme, la fonda de son vivant ; seulement durant sa vie, il faisait ce jour-là, le 21 septembre, célébrer l'anniversaire de son sacre. C'est en 1696 que la cérémonie eut lieu pour la première fois, et ce fut Michel Treuvé, le théologal du chapitre de Meaux, qui fut chargé de prendre la parole. Il fit l'éloge de son

1. Paul Albert de Luynes, né en 1703 à Versailles, ne devint vicaire général du Cardinal de Bissy qu'en 1726, 22 ans après la mort de Bossuet; et dès 1728 il était nommé évêque de Bayeux. Il trouva dans l'entourage du Cardinal une légende déjà formée, que je soupçonne fort avoir été créée par des flatteurs, qui pensaient justifier la conduite de leur maître, avare de la parole, en face de la facilité de son prédécesseur à la prodiguer.

évêque, de son éloquence, et termina ainsi : « Est-il un endroit dans le monde chrétien où ses admirables livres ne fassent et les délices des savants et la nourriture des simples? En est-il un où ses combats pour la foi ne soient connus, où l'on ne célèbre ses victoires, où la vérité ne triomphe par les armes des lumières qu'il lui fournit ? Oui, Messieurs, j'en sais un où la vérité dans sa bouche et dans ses mains ne triomphe pas ; le dirai-je et le croiriez-vous, siècles futurs ? C'est ici, c'est sous ses yeux, c'est dans sa propre ville que ses instructions ne sont pas écoutées ni suivies avec la même avidité, avec le même empressement... Il vient à peine au sermon la sixième partie de ceux qui pourraient y être ; on aime mieux jouer, danser, causer sur sa porte, dire des nouvelles, perdre le temps que d'aller entendre ce que Jésus-Christ nous fait dire par ceux qui prêchent[1]. »

Faut-il conclure comme le P. Bouvier qu'un tel aveu entouré de toutes les circonstances qui peuvent en garantir la vérité, nous oblige à conclure que la chaire de Bossuet était désertée par les fidèles de sa ville épiscopale ? Examinons la valeur de ce témoignage.

Je soupçonne fort le janséniste Treuvé, d'un caractère pessimiste, de se comprendre lui-même avec son évêque parmi « ceux qui prêchent » et qu'on ne vient pas entendre. Nommé théologal en 1690 et chargé de la prédication, peut-être ne réunissait-il pas autour de sa chaire « le sixième de ceux qui pouvaient venir ». Et le jour même où il exprimait cette plainte, fête d'apôtre sans doute, mais jour sur semaine, les fidèles n'étaient peut-être pas venus en très grand nombre : ce jour-là, il est vrai, ce n'était pas Bossuet qui prêchait. Sans doute on peut croire qu'il n'y avait pas toujours foule aux sermons de Bossuet. Que dans la belle saison, bon nombre de fidèles, qui étaient à même d'entendre très souvent la parole de leur évêque, aient préféré à certains jours une promenade à la campagne : il n'y a pas lieu de s'en étonner. On sacrifie plus facilement une fois ou l'autre, un bien qu'on est sûr de retrouver également dans la suite. D'autre part, quand Bossuet s'élevait vivement contre les abus, il y a lieu de croire que sa parole ne devait pas plaire à tous.

1. Meaux comptait alors douze à treize mille habitants. Avec 4.000 personnes, la cathédrale était pleine. Un auditoire ordinaire de 2.000 fidèles eut été un bel auditoire : ce n'était cependant que le sixième à peine de la population de Meaux.

Quoi qu'il en soit de la plainte de Treuvé, plus ou moins intéressée et pessimiste, nous possédons des témoignages de contemporains qui nous renseignent sur l'affluence aux sermons et sur l'impression produite. Les premiers sont tirés de l'*Histoire de la ville de Meaux* composée par Claude Rochard, chirurgien de l'Hôtel-Dieu. De cette histoire manuscrite en sept volumes in-fol., la bibliothèque de la ville n'a conservé que le premier et le septième. C'est le cinquième, embrassant les années 1610 à 1704, qui nous aurait particulièrement intéressé. Heureusement un bénédictin de Saint-Faron de Meaux, nommé René Gillot, avait eu le soin, en vue de l'édition de Deforis, d'extraire ce qui concernait surtout la prédication de l'évêque de Meaux. Au début les extraits sont plus considérables et notent tous les détails ; mais pour éviter des redites, ils se bornent ensuite à l'indication du sujet et à la date du sermon. Les extraits s'arrêtent en 1699 : ils ont été publiés par la *Revue Bossuet* en 1904. Les lacunes font regretter la perte de ce cinquième volume de Rochard qui devait certainement raconter les dernières années de l'évêque de Meaux et sa mort et nous donner plus de détails sur la prédication que l'extrait de René Gillot. Bien qu'incomplets, ces extraits sont très précieux : on en pourra juger. Ces témoignages sont complétés par le Recueil de Jean-Baptiste Ravenau, curé de Saint-Jean-les-Deux-Jumeaux (1676-1688) et par les témoignages du secrétaire de Bossuet, l'abbé Ledieu, dans son *Journal* ou ses *Mémoires*, etc.

Rien d'étonnant qu'au premier discours prononcé dans sa cathédrale (11 février 1682), étant donné la réputation du précepteur du Dauphin, il y ait eu une *foule prodigieuse*, dit le *Mercure de France*. « Ce discours fut rempli de tant d'érudition et d'une si grande tendresse pour ce peuple, qu'il traitait de frères et d'enfants, qu'il n'y eut personne qui ne donnât des marques extérieures de la satisfaction qu'il en recevait.

Le 1er novembre, il fit une très belle homélie sur les béatitudes. Et le 3 novembre, après la grand'messe du Saint-Esprit il a fait une charmante et belle exhortation durant cinq quarts d'heure. Chacun était ravi de l'entendre.

Le 16 décembre, troisième dimanche de l'avent 1685, il s'adresse aux nouveaux convertis de Crégy, Quincy, Mareuil, Nanteuil réunis dans la cathédrale et leur parla du sacrifice de la Messe. « Il y avait, dit Rochard, plaisir à l'entendre : car c'était un torrent de

science qui coulait avec une grande impétuosité de sa bouche et avec un ton très agréable. Tous les convertis étaient ravis de l'avoir vu en chaire et entendu. »

Le 21 décembre, fête de saint Thomas, il fit *à son ordinaire merveille.*

Le 23 il prêcha la controverse en sa cathédrale. L'église se trouva *pleine ainsi qu'à l'ordinaire lorsque le prélat prêchait.* Il fit un sermon merveilleux.

Le 25 décembre, jour de Noël : Il se trouva un nombre infini de personnes : ce qui donna beaucoup de consolation à notre évêque.

Le 30 décembre, sermon à la cathédrale sur la Messe, sur la réalité du sacrement de l'autel. L'église était entièrement pleine, ayant plus de quatre mille personnes, de tout sexe et de tout âge. Ce fut une prédication très profitable pour fortifier les nouveaux convertis.

Le sujet de l'eucharistie traité dans cette prédication l'inspirait toujours merveilleusement. Il ne cessait de le méditer. On dit qu'un jour portant le Saint-Sacrement à la procession de Saint-Roch, il paraissait tout hors de lui, tout abîmé en Dieu. Comme on lui en faisait la remarque après la cérémonie, il répondit : Ce mystère de l'Eucharistie me met tout hors de moi !

Même affluence et même impression en 1686 et les années suivantes. Ainsi le 6 janvier 1686, « il y avait au sermon plus de quatre mille personnes, nouveaux convertis et catholiques qui avaient un extrême plaisir de l'entendre parler. On l'aurait écouté une journée sans s'y ennuyer, tant il avait de facilité à prêcher. Il était très docte et fécond en belles et riches pensées. » (Rochard).

Passons aux dernières années de son ministère pastoral. En 1701, le 1er novembre, il prêcha sur la nécessité des bonnes œuvres pour le salut. Le discours, dit Ledieu dans son journal, était plein d'émotion et d'un grand détail de morale sur tous les devoirs de la vie chrétienne. Sa fin surtout était très touchante. Dans l'explication des paroles de l'apocalypse : *Non invenio opera tua plena*, etc. Il finit par une vive exhortation pleine de tendresse sur la charité.

En 1702, le dimanche de la Passion, « M. de Meaux a fait un grand sermon dans la cathédrale : discours très tendre, édifiant et il l'a prononcé avec toutes ses grâces, d'une voix nette et forte. A la Pentecôte de la même année, il fit un sermon sur le bonheur que

l'on goûte dans la rémission des péchés. Son discours était plein d'onction et de piété et il s'est fait entendre à merveille prenant un ton de voix doux et tendre, sans éclat. »

En vieillissant, il n'avait donc rien perdu de son onction. En 1699, dans une simple allocution pour l'abjuration du Luthérien Winslow, il tira des larmes des yeux aux assistants. Sur un sujet comme la Confirmation, il savait, comme il le fit à La Chapelle-sur-Crécy, nous dit le curé Raveneau, faire une prédication « capable d'attendrir des pierres ». A côté de ces citations particulières, nous avons le témoignage de Ledieu, qui a été le témoin journalier de sa vie épiscopale : il nous a dit la variété de sa parole, sa facilité, sa clarté, son onction et l'impression qu'elle faisait sur ses auditeurs. Nous l'avons cité plus haut.

Tout cela suffit pour ramener à sa juste vérité la plainte de Treuvé. La parole de Bossuet était appréciée de son peuple à Meaux et dans le diocèse. Il lui en rendit témoignage le jour où sa dépouille mortelle, apportée de Paris, traversa de Claye à Meaux les localités qu'il avait souvent évangélisées. « En approchant de Meaux, nous dit son secrétaire, nous rencontrâmes un peuple immense qui venait au devant. J'entendis les bonnes gens et les bonnes femmes se dire entre eux. « C'est grand dommage qu'un si grand homme soit mort. Il a bien parlé et bien travaillé toute sa vie pour la défense de la foi. »

E. Levesque.

LA VIE RELIGIEUSE EN HONGRIE

En ce moment de l'année, la vie religieuse, en Hongrie, n'est guère animée, elle se ressent de la période des vacances, mais en attendant de pouvoir parler de l'Assemblée Nationale des Evêques, des nominations, des publications, etc., il est quelques faits qui peuvent retenir l'attention.

Tout d'abord, la fête nationale qui a été célébrée le 20 août, fête essentiellement religieuse qui remonte bien loin et dont la raison d'être est l'ostension de la « Sainte Droite », la main droite du premier roi chrétien, du fondateur même de l'Etat magyar, Etienne le Saint. Sa main droite, miraculeusement conservée, a toujours été en grande vénération parmi les Magyars qui y voient le souvenir

réel des bénédictions répandues sur leur pays par la main de celui qui donna une patrie et la foi chrétienne.

La partie la plus importante de la fête nationale magyare, la seule qui compte, est la procession de la précieuse relique, du château royal où elle est conservée dans la chapelle Saint-Sigismond, confiée à la vigilance des Gardes de la Couronne, jusqu'à l'église Notre-Dame où elle est déposée pendant que la messe pontificale est célébrée dans l'église et que sur le parvis deux messes en plein air sont dites pour les pèlerins, trop nombreux pour pénétrer dans l'édifice même.

Les offices terminés, la procession se remet en route pour reporter la précieuse relique au château où elle reste, toute la journée, exposée à la vénération des fidèles.

Tous les membres du Gouvernement prennent personnellement part à la procession, accompagnés de délégations des Corps constitués, des institutions littéraires, scientifiques, etc., de l'élite de la société et surtout du peuple qui, grave et recueilli, prend part à la procession ou se borne à en admirer le prestigieux cortège et à vénérer la relique.

Cette fête, vraiment nationale, attire toujours un grand nombre de pèlerins ; cette année, l'affluence habituelle a encore été dépassée, plus de 200.000 personnes ont assisté à la procession, et dans cette foule, pas une note discordante, pourtant Budapest a connu le bolchevisme (la dictature du prolétariat dura plus de quatre mois) et comme dans toute capitale, il y a des éléments douteux, mais ce jour-là, toute la population semblait vibrer à l'unisson d'une même pensée, le souvenir du passé, d'un seul sentiment, la reconnaissance envers saint Etienne, d'un unique espoir, la confiance dans l'avenir. L'unanimité était complète, qu'on lût les journaux ou qu'on s'entretînt avec les plus modestes assistants, tous exprimaient la même pensée, les uns, en de savantes notes, les autres, en un langage simple, mais d'autant plus touchant par sa profonde conviction.

Et c'est pourquoi cette manifestation, toujours impressionnante, d'un peuple fidèle à ses traditions, fut, cette année, plus émouvante encore, parce que pour la première fois depuis la guerre, on y sentait poindre une lueur d'espérance.

Et cependant les causes de tristesse ne manquaient pas aux catholiques hongrois, la mort du Prince-Primat, le cardinal Csernoch,

venait d'enlever à la Hongrie le chef suprême de son Eglise, un chef aimé, vénéré, et qui savait tenir haut et ferme le drapeau de l'Eglise en défendant les droits des fidèles.

Sa mort, survenue le 25 juillet 1927, a mis la nation tout entière en deuil, aussi bien la population de la Hongrie mutilée que les anciens diocésains du Prince-Primat, ceux qui sont restés au delà des frontières tracées par le Traité de Trianon, politiquement séparés de leur Pasteur, ils lui restaient fidèles dans le fond de leur cœur.

Il faut convenir que les catholiques hongrois dont les territoires ont été attribués aux Etats successeurs sont assez à plaindre ; ceux de Slovaquie sont sous la domination d'une autorité émanant de Jean Huss, ceux de Transylvanie se trouvent sous l'autorité d'un gouvernement grec schismatique, de même pour les catholiques du Banat que dominent les Serbes.

Que tous ces catholiques, aux libertés plus que restreintes, aient gardé un fidèle attachement au cardinal Csernoch, si bon, si paternel, on ne peut s'en étonner.

Le cardinal Csernoch remplit dignement les hautes fonctions que son seul mérite lui avait valu. Fils d'une modeste famille du nord de la Hongrie, il franchit toutes les étapes de la hiérarchie ecclésiastique et occupa, dans l'Eglise de Hongrie, le rang suprême, dans l'Etat, d'après la Constitution magyare, la première place, après la dignité royale.

Rien, ni les passions politiques, ni les attaques, ni les discussions des nationalités, ne pouvait le détacher du troupeau qu'il dirigeait avec autant de bonté que de sagesse.

Pas plus que la guerre, avec ses dissensions et ses horreurs, ou ses malheurs personnels, ne purent lui faire abandonner les hauteurs sereines où il avait cherché un abri. Les épreuves et les souffrances ne firent qu'ennoblir son caractère et il se dévoua avec plus de force encore à l'Eglise et à la Patrie.

Il fut une force de l'Eglise de Hongrie, les Annales catholiques en témoignent, il le prouva dans les luttes politiques où il défendit les droits de l'Eglise contre certains courants politiques et maintint le domaine de la culture religieuse. Jean Csernoch, comme député, comme évêque, comme magnat, comme Primat fit plus que tout autre pour que l'Eglise et l'Etat pussent vivre en bonne harmonie et collaborer d'accord pour le plus grand bien de la nation. Il fut

ainsi une des forces de la renaissance catholique, il fut aussi un précurseur, car devenu évêque de Csanad, il préleva sur les domaines ecclésiastiques des terres qu'il distribua aux paysans.

Il fut aussi une des forces de la Patrie et il sut, aux heures difficiles, accomplir un labeur immense dans lequel il déployait autant de science que d'amour du travail, son activité s'étendait à tous les domaines, aussi bien à ces graves événements décidant du sort des nations qu'aux menus faits, aux questions religieuses, qu'à la vie politique.

Lorsque lui fut conférée la dignité primatiale, on avait vu en lui le premier collaborateur du Gouvernement, celui dont on ne peut se passer, celui dont ni la parole ni les conseils, ni surtout la sagesse, ne peuvent être absents dans les graves décisions à prendre. Il ne fut pas le conseiller indispensable dans les beaux jours seulement, mais quand la catastrophe mondiale abattit la Hongrie, il fut l'arbitre prudent et conciliant sachant dominer la situation, maintenir haut les caractères et les cœurs. Il sut se montrer ferme et inébranlable quand les préventions et les rivalités menacèrent la paix qui régnait entre le pays et les différentes confessions. Le cardinal Csernoch ne pouvait admettre que l'on attaquât l'Eglise catholique, mais il n'admettait pas davantage que l'on persécutât les religions dissidentes.

Il mourut victime de la guerre. Pendant les hostilités, il s'était dépensé sans compter pour secourir toutes les infortunes ; après la guerre, les bolcheviks massacrèrent son frère et sa belle-sœur, toute la famille qui lui restait encore. Le traité de paix lui déchira le cœur. Des fenêtres du palais primatial, il voyait, désormais soumis aux Tchèques, les territoires qui avaient formé la Hongrie millénaire, il voyait les riches domaines ecclésiastiques, avec toutes leurs œuvres, réduits à rien. Le patriote souffrait de voir sa patrie mutilée, le prince de l'Eglise gémissait sur le sort des fidèles arrachés à ses soins ; il n'exprimait pas sa douleur en grandes phrases, mais il suffisait d'un entretien pour se rendre compte du chagrin qui l'étreignait.

Au cours de ces entretiens, il nous fut donné aussi de connaître ses sentiments à l'égard de la France. Le cardinal Csernoch connaissait les atrocités commises par l'invasion allemande en France, il les stigmatisait. Ce n'était pas de la pitié qu'il éprouvait pour la France, mais de l'admiration. Il connaissait fort bien la littérature

française et était un lecteur attentif de nos périodiques catholiques qu'il s'efforçait de répandre en Hongrie ; il fit traduire plus d'une œuvre française en hongrois et même des articles de journaux. Il appréciait fort la culture française et comprenait les catholiques de France.

Sa succession soulève une question constitutionnelle. La nomination du titulaire du siège primatial était un privilège du roi, « protecteur » de l'Eglise de Hongrie, pouvant fonder des archevêchés, des évêchés, des abbayes, nommer les évêques auxiliaires, les chanoines, etc., et jouissant du droit de dévolution.

Le Primat de Hongrie est *legatus natus* du Saint-Siège, il est de droit membre de la Chambre Haute. Il jouit du droit de préséance sur tous les dignitaires de l'Etat. La ville d'Esztergom (Strigonie), choisie par saint Etienne pour être la métropole du royaume qu'il fondait, est restée la capitale religieuse de la Hongrie. C'est là que résident le Primat et le chapitre, composé de 24 chanoines, dirigeant chacun un département de l'administration primatiale.

Chef de l'Eglise de Hongrie, le Primat peut convoquer le Synode national qu'il préside ; il a le droit de visite sur tous les évêchés, couvents, abbayes, etc., excepté l'Abbaye des Bénédictins de Pannonhalma, dont l'abbé mitré occupe une place spéciale dans la hiérarchie épiscopale.

A l'Assemblée nationale qui se tint en 1920, on ne traita pas à fond la question religieuse et on ne transféré pas au Gouverneur le droit de présentation et de nomination, sans doute pensait-on que la vacance du trône ne se prolongerait pas, mais le temps passe, et depuis lors, c'est le Saint-Siège qui a nommé les évêques aux sièges devenus vacants. S'il nommait maintenant le successeur du cardinal Csernoch au siège primatial, ce serait un droit séculaire de la Hongrie qui serait annulé.

Le cardinal Csernoch aura été le dernier Prince-Primat de la Hongrie millénaire.

EMILE HORN.

Octobre 1927.

Chroniques

Chronique de Philosophie

I. A. Diès, *Autour de Platon*. Bibliothèque des *Archives de Philosophie*, 2 vol. de XVI-616 pp. Paris, Beauchesne, 1927.

II. Jean Rimaud, *Thomisme et méthode*, 1 vol. de 276-XXXIV pp. Paris, Beauchesne, 1925.

III. Roland-Gosselin, *Le « De Ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*, texte, introduction, notes et études historiques, Bibliothèque thomiste, 1 vol. de XXX-220 pp. Kain (Belgique), 1926.

Djemil Saliba, *Etude sur la Métaphysique d'Avicenne*, 1 vol. de XXV-215 pp. Paris, Les Presses Universitaires de France, 1926.

IV. P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes. I. Le Corruptorium corruptorii « Quare »*, Edition critique (Bibliothèque thomiste), 1 vol. de LVI-451 pp. Kain, 1927.

V. H. Gouhier, *La Vocation de Malebranche*, 173 pp. — *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 431 pp. Paris, Vrin, 1926.

VI. F. Olgiati, *L'Idéalismo di G. Berkeley e il suo significato storico*, 1. vol. de 233 pp. Milan, Societa editrice « Vita e pensiero », 1926.

VII. A. Valensin, *L'essence de la Théorie de la Science*, Traduction avec notes, du *Sonnenklarer Bericht* de Fichte, suivie de notes diverses, 1 vol. de IV-135 pp. Archives de Philosophie, vol. IV, cahier 2. Paris, Beauchesne, 1926.

VIII. H. Colin, *De la matière à la vie*, 1 vol. de 336 pp. Paris, Beauchesne, 1926.

I. Les Essais de critique et d'histoire que M. le Chanoine Diès vient de donner sous le titre *Autour de Platon* sont en majeure partie une réédition de comptes rendus publiés dans diverses revues depuis 1904 jusqu'à ces dernières années. Je ne crois pas que rien

de ce qui parut d'important, en matière de philosophie grecque, ait échappé à l'attention de M. Diès. Aussi ces 600 pages constituent-elles réellement une Somme de tous les problèmes suscités par l'histoire de la pensée hellénique, des origines à Aristote, et des solutions qui en ont été proposées[1]. Somme parfaitement originale d'ailleurs, car la forme de compte rendu ne doit pas faire illusion. M. Diès dit fort justement dans sa Préface : « Je ne m'excuserai point de présenter au public un volume fait, pour une si grande part, d'analyses et de discussions relatives à des travaux d'autrui. Un compte rendu consciencieux est une œuvre très personnelle, et, même s'il s'interdit les discussions un peu étendues et prétend se borner à un simple « reportage », l'auteur est bien forcé de faire son examen de conscience et de prendre ses positions, ou de les assurer à nouveau si elles sont déjà prises : quelque discrète que soit cette mise au point toute intérieure, il évitera difficilement de la laisser paraître et livrera toujours quelque chose de sa propre pensée. » (p. VII). Et lorsqu'il s'agit d'un historien aussi informé et judicieux et de l'un de nos meilleurs platonisants, on ne peut s'étonner de l'extrême intérêt que provoque cette forme de critique supérieure, qui est proprement — pour reprendre une expression de Platon —, de la part du recenseur, « le chant d'une conversation amicale » avec l'auteur qu'il étudie.

Car, étant orfèvre aussi, j'aimerais parler de la forme de ces comptes rendus, modèles d'exposition rapide et nette, toujours sympathique, animée perpétuellement du désir de faire valoir le meilleur, allant droit au point central pour le mettre en lumière, spirituelle et parfois gentiment ironique, érudition magnifique qui se rend aimable et réussit ce chef-d'œuvre de résumer en charmant une énorme bibliothèque.

J'ai reçu trop tard l'ouvrage de l'éminent professeur d'Angers pour être à même de lui consacrer l'étude qu'il mérite. Ce sera pour une prochaine Chronique. Mais je tenais à en souligner dès à présent l'exceptionnel intérêt.

II. Le temps est bien passé où les Universités françaises n'admet-

1. Livre I : *Les Voisinages* (La Philosophie et les Sciences, Philosophie, Morale et Religion, Philosophie et Rhétorique) : Livre II : *Socrate* (La question socratique, Le Socrate de Platon, La légende socratique et les Sources de Platon, Les Retours) : Livre III : *Les Dialogues* (Questions de Chronologie et d'authenticité, Les premiers Dialogues, Les Dialogues Métaphysiques, Études et Notes) ; Livre IV : *Esquisses doctrinales* (La transposition platonicienne, L'idée de la Science dans Platon, Le Dieu de Platon, La Religion de Platon).

taient qu'avec mauvaise humeur les thèses consacrées à la pensée scolastique. Entre tant d'autres exemples récents, le cas du beau travail du R. P. Jean Rimaud en fait foi.

Consacrée à la méthode thomiste, cette étude, pour être une thèse de Doctorat, n'en est pas moins d'une lecture facile : l'érudition qu'elle suppose s'y fait de parti pris légère ; elle court, inscrite en filigrame, le long de ces pages vives, spirituelles, piquantes, — et quelque peu paradoxales.

Pour caractériser la méthode de saint Thomas, nous n'avons pas, écrit de sa main, un Discours de la Méthode. Il faut, pour retrouver les principes de l'œuvre, et son esprit, et son élan et son âme secrète, se familiariser avec elle, s'en pénétrer à fond et s'abandonner en quelque sorte à son mouvement natif. Œuvre de sympathie, plus que de critique abstraite.

L'ouvrage du P. Rimaud, divisé en cinq parties, expose la formation philosophique de saint Thomas, le caractère à la fois traditionnel et progressif de sa doctrine, sa notion de la philosophie, la nature et la valeur de la philosophie, — tout cela, par comparaison, plus indiquée qu'appuyée, avec ce que fut ou voulut être la méthode cartésienne.

Lorsque saint Thomas « entreprit de philosopher », il ne prétendit pas, comme fera Descartes, reprendre tout l'édifice de la science sur frais nouveaux. Disciple d'Albert le Grand, il reçoit de lui des matériaux, déjà solidement agencés, et une méthode : il continuera de tracer le sillon d'Albert le Grand et restera fidèle jusqu'au bout au péripatétisme résolu de son maître. Mais cette fidélité s'allie à une liberté souveraine et, plus encore qu'il ne suit, il achève la doctrine albertine : « il transformait en l'assimilant, il ordonnait et simplifiait en la comprenant la doctrine qu'il recevait ». — Ces remarques valent, ce me semble, autant d'Aristote, auquel saint Thomas fut initié par Albert le Grand que d'Albert le Grand lui-même. S'il est vrai, comme le note le P. Rimaud, que « saint Thomas n'eût qu'un auteur », Aristote, celui-ci, cependant, n'épuisait pas sa bibliothèque : cette influence ne fut pas exclusive de celle d'Augustin ; mais elle fut prépondérante, et quand il advint à saint Thomas de capter d'autres courants philosophiques, ce fut toujours pour les accorder (et dans la mesure où ils pouvaient s'accorder) aux thèmes fondamentaux de la pensée péripatéticienne.

Tradition et progrès : tels sont les deux mots qui définissent la

méthode thomiste. Tout ce que l'on sait des âpres contradictions que rencontra le thomisme nous avertit assez qu'il fut quelque chose de nouveau : saint Thomas fut un moderne et un novateur. Le progrès, s'il le concevait comme continu, il ne le voulait pas nécessairement rectiligne : l'invention d'Aristote rompait un mouvement de pensée inspiré par le platonisme augustinien et dépourvu alors de fécondité. « Ainsi on laisse reposer une terre pour en défricher et en cultiver une autre qui s'est refaite ». — La nouveauté de saint Thomas, ce fut encore de préciser les domaines distincts de la foi et de la raison et d'être à même, par là, de systématiser rigoureusement ce qui revient à l'une et à l'autre.

Toutes ces nouveautés, d'ailleurs, s'accordaient avec la tradition mieux comprise : à moins de réduire celle-ci à un conservatisme étroit et stérile, non seulement elle admet, mais elle appelle un progrès continu et elle est comme un tremplin pour aller plus avant. Telle fut la conception de saint Thomas, et c'est pourquoi sa doctrine apparaît à la fois si nouvelle et si parfaitement reliée à l'état antérieur de la spéculation philosophique et théologique.

C'est ce que montre à l'évidence l'idée que saint Thomas se fit de la philosophie : connaissance certaine par les causes premières, « savoir rationnel nécessaire », accessible à tous, et non plus, comme le voulait Aristote, privilège de quelques hommes libres. Si l'horizon du philosophe chrétien, disciple d'Aristote, s'est prodigieusement élargi au delà de ce que ne pouvait même soupçonner le Maître païen, par la perspective de la fin dernière surnaturelle, saint Thomas, par le souci, constant chez lui, de délimiter nettement les domaines respectifs de la raison et de la foi, admet, à l'encontre de saint Bonaventure, la parfaite légitimité d'une philosophie autonome. Aussi le P. Rimaud peut-il conclure : le thomisme apparaît comme un aristotélisme quant à la forme et une doctrine nouvelle, fondée sur les grands principes péripatéticiens, quant à son objet. Ajoutons, en marge de ce brillant chapitre du P. Rimaud, que cet aristotélisme décidé du Docteur Angélique a su assimiler tout ce qu'une tradition déjà longue avait incorporé de platonisme à la pensée philosophique, par le canal de saint Augustin et des Pères, puis de saint Anselme, corrigeant par là, sans brusquerie et comme en accord avec Aristote, ce qu'on a pu nommer le sensualisme péripatéticien.

Cette œuvre gigantesque d'adaptation, d'assimilation, guidée par

un bon sens souverain, quels sont donc les principes méthodiques qui l'on inspirée ? Nous savons que la première démarche de saint Thomas n'a pas été de révoquer en doute « tout ce qu'il avait auparavant reçu en sa créance ». A la vérité, il n'exclut rien, pas même les premiers principes, de son examen critique, mais cet examen ne suit pas un doute positif, parce que précisément, touchant un bon nombre de vérités, et d'abord les vérités premières, le doute est manifestement impossible. Est-ce vraiment par là que saint Thomas, comme le dit le P. Rimaud, s'oppose à Descartes ? Je ne le pense pas : Descartes, quand l'on y regarde de près, exclut tant de choses de son doute, et en premier lieu tout ce qui objet d'expérience immédiate et d'intuition intellectuelle ! (Cf. mon étude sur le doute méthodique de Descartes, *Rev. de Philosophie*, mars-avril 1922). Mais, à l'encontre du philosophe français, saint Thomas ne croit pas qu'il n'y ait qu'un seul type de certitude, à savoir la certitude mathématique. — Mais comment faire progresser le savoir ? La philosophie, si elle est science, sagesse et métaphysique, devra, à ce triple point de vue, se soumettre à une discipline sévère. Science, elle est un art de raisonner, à partir et sous le contrôle des principes premiers, « objets d'intelligence et non de raison ». Sagesse, elle doit aller jusqu'à la raison des choses, et pour cela, « elle s'imposera de monter laborieusement, assurant chaque pas, des effets nécessaires à leurs causes propres ». Métaphysique, elle veut dépasser le monde sensible et atteindre à la cause première, « elle est une route par où l'on monte à Dieu » ; à ce titre, elle exige une pensée affinée et spiritualisée, le sens aigu du genre de certitude propre à la spéculation métaphysique, de la patience, de la ténacité, et pour tout dire, une ascèse intellectuelle qui a ses conditions morales : silence des passions et éloignement du monde ; vivre dans un « poële », si l'on veut, à condition que ce « poële » ait de larges fenêtres, d'où l'on puisse observer le vaste monde, sans se laisser troubler par sa confuse rumeur !

Enfin, le but de la philosophie n'est pas de courir après la vérité, mais de la capter et de s'en nourrir. La *prise* est supérieure à la *chasse*. Et la prise essentielle, pour un chrétien, ce ne peut être ce corps de vérités très universelles où s'accomplit la contemplation aristotélicienne. Celle-ci n'est pas la fin dernière, sinon par abstraction de la condition réelle de l'homme. Elle n'est même pas un moyen nécessaire de parvenir à la fin dernière ; simplement,

elle aide, mais grandement, le chrétien à « parfaire son humanité, à penser sa foi et à se préparer à l'union divine ».

Tel est le thomisme. Et maintenant, il convient de se demander quelle est sa valeur. C'est ce que fait le P. Rimaud dans les dernières pages de son ouvrage. Il y a apporté, en renonçant au convenu qui est si souvent de mise en un tel sujet, une franchise dont il convient de le louer. Mais s'il faut l'en louer, ce ne sera pas pour approuver sans réserves ses observations. Le P. Rimaud note chez saint Thomas un « dédain pratique, réfléchi et voulu... pour l'expérience », l'absence d'un art de persuader, un défaut de sens historique. C'est peut-être beaucoup dire. Ces manques, dans saint Thomas, sont-ils vraiment imputables à sa méthode ? Ne sont-ils pas plutôt accidentels ? Les conditions dans lesquelles s'est élaboré le thomisme ne lui imposaient-elles pas de démontrer plus que de « persuader » ? — D'autre part, l'« expérience » n'est pas absente de l'œuvre thomiste, si l'on veut bien ne pas la réduire à ce que trois siècles de recherches scientifiques nous ont imposé sous ce nom : il y a, dans saint Thomas, un ensemble d'observations et sur les processus de l'intelligence et de la volonté, et sur les passions dont il ne serait pas juste de nier la richesse. Que saint Thomas ait eu peu de goût pour les expérimentations minutieuses, telles qu'on les aime aujourd'hui, qu'importe, en vérité? Son rôle était d'un métaphysicien et l'on sait au surplus qu'il était toujours prêt à faire son profit des expériences auxquelles d'autres se vouaient.

Ces réserves, d'ailleurs, l'auteur en marque lui-même les limites : « Nous aurions été bien maladroit si l'on pouvait estimer que les réserves faites nous empêchent d'adhérer au thomisme et d'en approuver la méthode en ce qu'elle a d'essentiel. Toutefois, il ne s'agit pas de répéter ou de résumer ce que nous avons dit en tant de pages. Ce sera thomisme de nous réduire et de n'insister que sur les deux caractères auxquels se reconnaîtra une philosophie qui se dirait et se voudrait fidèle à saint Thomas : prudence courageuse, prédilection pour l'intelligence ».

En terminant cette analyse, j'emprunterai les termes mêmes du P. Rimaud, résumant sa pensée sur le thomisme, pour dire que j'aurais été bien maladroit si les quelques chicanes semées çà et là pouvaient donner le change sur le vif plaisir que j'ai trouvé à lire cet ouvrage si prestement écrit et, sous sa forme spirituelle et légère, si plein de justes et pénétrantes remarques.

III. C'est devenu une vérité banale que, pour une exacte intelligence de la pensée d'un auteur, il importe d'avoir en mains un texte soigneusement établi de son œuvre et une connaissance aussi complète que possible de ses sources. Assurément, une doctrine qui a compté dans l'histoire n'est pas réductible à la somme des matériaux qu'elle a utilisés. Elle comporte normalement — en dépit de l'aphorisme que « tout est dit, depuis qu'il y a des hommes et qui pensent » — des aperçus nouveau, un certain nombre de « découvertes », de l'inédit ; en tout cas, par sa « forme », qui est l'âme de la doctrine et par l'ordre même qui ramène à l'unité des matériaux souvent disparates, elle est une chose originale. Mais il reste que l'étude des sources d'un auteur est indispensable pour préciser le sens et la portée de telle doctrine particulière, pour déterminer les influences qui ont agi sur une pensée vivante et l'ont amenée à se corriger, se reprendre ou se fixer. Rien n'est moins conforme à la vérité que le dur schéma rectiligne que Descartes donnait du développement de sa pensée : les belles études de Gilson de Blanchet, de Gouhier, en mettant à jour les influences qui agirent sur elle, ont permis de dessiner la courbe plutôt sinueuse de sa pensée et par là de définir avec plus de précision sa doctrine.

Ce sont des réflexions de ce genre qui ont fait naître, parmi d'autres collections également méritantes, la *Bibliothèque thomiste*, vouée, sous la direction du R. P. Mandonnet, O. P., à l'étude critique des œuvres et des sources de saint Thomas, et qui vient de s'enrichir de deux volumes remarquables.

Le premier, du R. P. Roland-Gosselin, comporte la publication, en un texte établi selon les meilleures règles critiques, du *De ente et essentia* de saint Thomas, suivie de deux notes sur l'histoire du principe de l'individualité et de la distinction réelle entre l'essence et l'être.

Le *De ente et essentia* est de la jeunesse de saint Thomas. Mais dès ce petit volume, si dense, la maîtrise du saint Docteur est éclatante : précision extrême, clarté du vocabulaire, netteté du plan, ces pages, comparées minutieusement et, pour ainsi dire, ligne par ligne, par le R. P. Roland-Gosselin, aux textes antérieurs dont saint Thomas s'est inspiré, d'Aristote à Albert le Grand, et particulièrement aux écrits d'Avicenne, — contrastent, par leur fermeté doctrinale, avec celles de ses devanciers. Aux uns et aux autres, il doit incontestablement beaucoup, mais ils lui doivent plus encore : il

précise, il délimite, il fixe une pensée qui se cherchait et qui trouve en lui sa parfaite et définitive expression.

C'est ce que montrent plus clairement encore les deux études que le R. P. Roland-Gosselin a données, en appendices de son édition du *De Ente*, sur l'histoire du principe d'individuation et la distinction d'essence et d'existence. Je ne puis songer à résumer un travail d'une érudition aussi étendue, — et si parfaitement objective. Je voudrais seulement souligner les conclusions de l'auteur touchant la distinction d'essence et d'existence. Elles illustreront ce que je disais plus haut de l'utilité de l'étude des sources pour déterminer le sens d'une doctrine. La distinction entre l'essence et l'être est-elle pour saint Thomas une distinction réelle, ou une simple distinction de raison fondée ? Certains textes de saint Thomas, et l'ensemble même de sa doctrine, semble bien impliquer que la distinction doit être tenue pour réelle, mais non pas cependant au point de supprimer toute discussion sur la vraie pensée du saint Docteur. Et, de fait, on en a discuté et l'on en discute encore. Mais voici qui pourrait bien mettre fin à cette controverse : « Si... les études qui précèdent permettent une conclusion assurée, c'est, il nous semble, d'affirmer la dépendance de saint Thomas à l'égard d'Avicenne, et en même temps la pleine liberté d'esprit que sut conserver le saint Docteur dans le discernement et le choix des doctrines qu'il emprunte au philosophe arabe. L'on ne saurait prétendre un instant que pour Avicenne l'être ne soit pas réellement distinct de l'essence. La contingence du monde, la multiplicité du créé en regard de l'unité absolue de l'Etre nécessaire, le persuadent à ce point de l'indifférence de l'essence comme telle à être ou à n'être pas, que l'être lui semble accidentel à l'essence[1]. Il eût été

1. Ce point est mis en lumière, de la manière la plus heureuse, par M. Djémil Saliba, dans son *Etude sur la métaphysique d'Avicenne* (*Les Presses Universitaires de France*, Paris, 1926). Après avoir montré que la distinction réelle d'essence et d'existence se trouvait déjà chez Al-Farabi, l'auteur résume ainsi la doctrine d'Avicenne : « Ce qui a conduit Avicenne, comme son prédécesseur, à soutenir cette thèse, ce sont des considérations d'ordre ontologique; car, pour l'un comme pour l'autre, tout ce dont l'existence n'est pas l'essence, ni un élément constitutif de l'essence, repose sur un autre être qui n'a pas d'existence distincte de son essence et dont il est impossible de concevoir la non-existence. Les causes de l'existence ne sont pas les mêmes que les causes de l'essence. Le fait que le concept d'homme existe dans le monde extérieur ou dans la pensée est tout à fait indépendant de l'essence de l'homme; car si l'existence était constitutive de l'essence, l'homme ne pourrait plus exister dans l'intelligence, ce qui est incorporel ne pouvant renfermer une chose corporelle. De plus, le fait que nous doutons de l'existence extérieure de l'essence, prouve suffisamment que l'existence n'est pas un attribut constitutif de l'essence... L'existence est un accident » (p. 85-86).

facile à saint Thomas de corriger ce que cette opinion a d'excessif en lui opposant que, dans le réel, être et essence ne font qu'un, et ne se distinguent que par notre manière de concevoir ce qui est. » Or saint Thomas, tout en soutenant contre Avicenne que « l'être réel est constitué par les principes mêmes de l'essence », maintient la thèse du philosophe arabe, selon qui « l'être contingent créé s'oppose nécessairement à l'être premier, par la distinction de son essence et de l'être reçu ». Aussi le R. P. Roland-Gosselin peut-il conclure que « pour l'historien, les influences qui, de fait, ont conditionné cette doctrine, et l'enjeu principal de la controverse avec l'école franciscaine — qui était de sauvegarder, par opposition à la simplicité absolue de Dieu, la composition des anges, tout en leur déniant une matière même spirituelle — ne permettent pas le moindre doute sur les intentions du Docteur angélique : l'être qui réalise l'essence et trouve en elle sa limite, forme avec l'essence un véritable composé, dont les éléments inséparables demeurent distincts avant toute considération rationnelle. (p. 197).

Il est à souhaiter que de tels travaux se multiplient : seuls ils permettront de se faire de la pensée de saint Thomas une idée de plus en plus précise[1].

Je prends occasion de cette note pour signaler — trop brièvement — ce petit volume, si clair et si plein, sur la métaphysique d'Avicenne. L'auteur connaît admirablement, et de première main, les philosophes arabes et juifs du Moyen-Age. Après une introduction sur la philosophie arabe en général, et une étude de la doctrine des *Motekallemin* (théologiens orthodoxes de l'Islam, opposés aux influences philosophiques de la Grèce et d'Alexandrie), M. Djémil Saliba, expose la pensée d'Avicenne touchant l'objet de la métaphysique, la matière et la forme, les causes, l'essence et l'existence, le possible et le nécessaire, la théorie de l'émanation, les rapports de l'être nécessaire avec le monde, enfin la théorie de l'âme. Analyse rapide des idées avicéniennes, mais conduite avec un sens très vif des principes directeurs, de la « forme » de la doctrine. Aux termes de cette analyse, la pensée du philosophe arabe apparaît comme fortement imbue d'influences néoplatoniciennes : « Le mysticisme est à la base du système d'Avicenne et l'on pourrait peut-être dire que cette doctrine est un rationalisme mystique ou plus exactement un néoplatonisme mélangé des éléments mystiques parvenus de l'Orient » (p. 208).

1. On trouvera une longue et fort intéressante discussion, sur cette même question de savoir si S. Thomas a tenu ou non la distinction réelle, dans le bulletin de métaphysique du P. Pedro Descoqs des *Archives de Philosophie*, vol. IV, cahier 4, p. 131-161. Le R. Père entend montrer : 1° qu'il est loin d'être certain qu eS. Thomas ait affirmé, entre l'essence et l'existence, une distinction réelle, telle, du moins que l'entendent la plupart des thomistes contemporains, et 2° qu'une distinction de ce genre est inintelligible. En ce qui concerne S. Thomas, le P. Descoqs n'a pas de peine à prouver que *certains textes* du saint Docteur, allégués parfois en faveur de la distinction réelle, ne disent rien en ce sens. Mais ils ne signifient rien non plus en sens contraire. Il reste, pour déterminer avec précision le sens de S. Thomas, d'une part à recourir aux sources : le P. Descoqs insiste à juste titre sur

IV. Il y a d'ailleurs un autre moyen de déterminer la véritable pensée de saint Thomas, lorsque le texte lui-même de ses écrits laisse subsister un doute. — On sait quelles oppositions rencontra le saint Docteur et les polémiques qu'il dut soutenir de son vivant pour défendre sa doctrine contre l'école augustinienne et le courant averroïste ; on sait aussi que ces polémiques se prolongèrent après sa mort et furent conduites de part et d'autre — thomistes et augustiniens — avec une grande vivacité. Ces écrits polémiques contemporains de saint Thomas ou postérieurs à sa mort composent une littérature considérable du plus grand intérêt, non pas toujours en eux-mêmes, mais en ce que — réfutations ou défenses de la doctrine de saint Thomas — ils nous renseignent sur la manière dont les thèses thomistes étaient généralement entendues, et l'on saisit, de ce chef, leur importance pour l'histoire de la pensée du Docteur Angélique.

Malheureusement, la plupart des écrits polémiques auxquels a donné naissance le succès grandissant du thomisme, sont encore inédits : s'ils ont fait l'objet d'études déjà nombreuses, leur texte manuscrit ou incunable, est difficilement abordable. Mais il est permis d'espérer, qu'avant peu, grâce aux efforts de la *Bibliothèque thomiste*, les plus importantes de ces œuvres seront mises à la portée des travailleurs. Voici, en effet, que vient de paraître dans la section historique, inaugurant une série d'ouvrages sur les premières polémiques thomistes, le *Correctorium corruptorii* « *Quare* »[1], édité par M. l'abbé Glorieux.

Les augustiniens, après la mort de saint Thomas, s'étaient avisés d'un moyen ingénieux de contrebattre l'influence du grand maître dominicain. « Car on ne pouvait prétendre, même dans l'école adverse, ignorer l'œuvre » de frère Thomas, « son passage ayant laissé partout des traces trop profondes, et soulevé de graves problèmes. D'ailleurs ses œuvres étaient dans le grand commerce : il eût été puéril de vouloir les exclure, et un tel ostracisme eût été pratiquement impossible. Un maître franciscain d'Oxford crut plus sage de les corriger, de mettre auprès du mal le remède, en

ce point (contre le P. Garrigou-Lagrange qui juge inutile le recours aux sources), et, d'autre part, à « écrire une histoire de la théorie des distinctions dans les diverses écoles qui s'apparentent à la scolastique ». Il se pourrait, en effet, que l'on parvienne ainsi à dissiper des malentendus qui éternisent la dispute, non seulement sans la faire avancer d'un pas, mais en l'amenant à un point de confusion où il devient difficile de se reconnaître.

signalant les thèses dangereuses et y joignant, de façon sommaire, leur critique et leur réfutation. Ce maître fut Guillaume de la Mare : le relevé qu'il entreprit, dans ce but, des œuvres de saint Thomas a reçu le nom de Correctoire ». (p. VIII). Ce *Correctorium* comporte quatre-vingt-neuf articles, pris à divers ouvrages de saint Thomas et touchant aux questions le plus vivement discutées : au début de chacun d'eux, l'auteur résume plus ou moins brièvement la thèse du saint Docteur et les arguments dont il l'appuie ; le reste de l'article est consacré à la réfutation.

Ce *Correctorium* ne resta pas sans répliques. « Celles-ci vinrent nombreuses et vigoureuses. Variées comme forme et comme procédés, elles sont identiques pour le fond et poursuivent un but commun ; toutes visent à réfuter les allégations inexactes, à répondre aux arguments invoqués, à revendiquer pour les thèses de saint Thomas la valeur qui leur était déniée dans le Correctoire franciscain. » (p. IX). Le nom de *Correctorium* ayant été transformé facilement par les thomistes en *Corruptorium*, les réfutations du Corruptoire prirent naturellement le titre de *Correctorium corruptorii*. On connaît jusqu'ici quatre types distincts de correctoires, que l'on désigne par le premier mot de leur réponse : « Quare », « Sciendum », « Circa » et « Quaestione ». C'est le premier de ceux-ci que l'abbé Glorieux vient de publier : « Une double raison imposait presque ce choix : il contient en effet la réfutation de tous les articles de Guillaume de la Mare, tandis que « Circa » et « Quaestione » s'arrêtent respectivement après le 60e et le 31e. — Mais surtout il présente le grand avantage de reproduire intégralement le texte du maître franciscain, tandis que « Sciendum » et « Circa » le supposant connu se contentent d'en donner la réfutation : on peut ainsi avoir à la fois sous les yeux l'attaque et la riposte. » (p. X).

On trouvera dans l'Introduction de l'abbé Glorieux une étude critique des manuscrits, et les raisons qu'il apporte — et qui semblent, sinon absolument décisives, du moins fort probables — pour attribuer le *Correctorium* « *Quare* » au dominicain anglais Richard Clapwell. Le texte des différents manuscrits a été comparé de la manière la plus attentive et les variantes sont données au bas des pages en une typographie fort claire. Il serait superflu de louer une pareille érudition : elle saute au yeux, ainsi que le scrupule de minutieuse exactitude dont l'ouvrage tout entier témoigne. Le ma-

gnifique travail de M. Glorieux est destiné à rendre les plus grands services aux spécialistes.

V. Les réflexions que les deux ouvrages précédents suggéraient, quant à l'utilité de la recherche des sources pour établir le sens exact d'une doctrine, voici que les belles thèses de M. Henri Gouhier sur *La vocation de Malebranche* et *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* viennent les illustrer de la manière la plus heureuse et la plus vivante : deux volumes, le premier biographique, le second plus philosophique, consacrés à l'histoire d'une pensée qui se situe dans le prolongement de la pensée cartésienne et qui est cependant, du commencement à la fin, une pensée originale.

Il serait difficile de souhaiter un plus minutieux inventaire des influences qui agirent sur un esprit que celui que nous livre M. Gouhier à propos de Malebranche, — et difficile d'imaginer un souci plus scrupuleux de déterminer l'étendue de ces influences et leur point précis d'insertion dans le développement de la pensée malebranchienne. La bibliothèque de Malebranche, ses maîtres oratoriens, ses études, ses collègues augustiniens, le milieu cartésien de Saumur, les livres de Louis de la Forge et de Géraud de Cordemoy, saint Augustin vu à travers Ambrosius Victor, Arnauld et Spinoza et avant tout les ouvrages de Descartes, à commencer par ce livre au titre singulier, *L'Homme de René Descartes*, qui fut la grande « cause occasionnelle » du malebranchisme : toutes ces « sources » sont discutées, contrôlées, pesées avec une sûreté merveilleuse. Mais si, grâce à cette discrimination méthodique, bien des points de la doctrine de Malebranche peuvent être éclaircis, bien des contradictions apparentes dissipées, M. Gouhier — moins que quiconque — n'a la prétention d'expliquer Malebranche par les influences qui agirent sur sa pensée. Tout son effort, au contraire, vise à marquer l'originalité de l'Oratorien. Et il y réussit admirablement : d'une part, par l'exposé même des sources, il accuse le contraste entre ce que Malebranche reçoit et ce qu'il rend et met en vif relief la nouveauté du philosophe, — d'autre part, et pardessus tout, il a discerné l'intuition que la doctrine de Malebranche tâche de traduire à ses contemporains. « Dieu n'agit que pour sa gloire, que pour l'amour qu'il se porte à lui-même : je conçois que ce principe renferme bien des conséquences. » C'est autour de ce principe essentiel que s'organise toute la doctrine de l'Oratorien,

et, écrit M. Gouhier, « ce sont ces conséquences qui forment la philosophie et la théologie de Malebranche. Les développer, c'est regarder l'univers comme Dieu le voit, c'est participer à la perception que Dieu a de son œuvre. Cette perception est *une*. La Création, l'Incarnation, la Providence ne sont pas trois actes séparés ou trois moment d'un même acte ; tout est contemporain dans l'entendement divin : peut-être le secret de Malebranche fut-il d'avoir vu et vécu cette ineffable unité ; il eut pour son Dieu un tel amour que sa raison l'a connu dans sa divinité ; elle a sans effort transcendé le multiple et elle s'est reposée dans la contemplation de l'éternel comme nos yeux devant un paysage aimé. La philosophie de Malebranche est une description : il décrit ce qu'il voit, mais ce qu'il voit est par delà le temps et l'espace. Comment respecter une pareille intuition ? Les chapitres qui suivent ne se présentent pas comme les parties d'une histoire où les étapes d'une démonstration ou les anneaux d'une chaîne, mais plutôt comme les plans d'un tableau que l'on découperait sur une surface unie. »

Je n'essayerai pas de « résumer » ces deux ouvrages de M. Gouhier, qui défient l'analyse par leur plénitude. Quiconque s'intéresse à l'histoire des idées au XVII^e^ siècle doit les lire et les méditer, et désormais personne ne pourra traiter de Malebranche sans se référer à ces études magistrales.

VI. Moins érudit et d'une lecture parfaitement aisée, le volume que M. Francesco Olgiati consacre à *L'Idéalisme de Georges Berkeley et sa signification historique* est conçu selon une méthode et dans un esprit assez voisins de ceux qui ont guidé M. Gouhier en ses études sur Malebranche.

Berkeley apparaissait un peu jusqu'ici comme le lieu des contradictions et les historiens éprouvaient quelque peine à concilier le philosophe idéaliste avec l'évêque de Cloyne et tous deux avec le vulgarisateur de l'eau de goudron. Cependant, M. Olgiati réussit fort bien à montrer l'unité de la pensée berkeleyenne : l'âme de Berkeley (ch. I), l'analyse de ses théories touchant les idées abstraites et le langage (ch. II), sa critique de la science et des qualités primaires (ch. III), son immatérialisme (ch. IV), son spiritualisme et son théisme (ch. V et VI), révèlent un effort constant, et parfaitement cohérent, du début à la fin de sa carrière, pour retrouver, par delà l'abstraction scientifique, le concret et le réel. L'abstrait de la science n'est jamais qu'une image résultant des données de

l'expérience et, par suite, un morcelage du réel. Bacon, Hobbes, Locke, Hume, influencés à leur insu par la conception scientifique, ont perdu la vraie notion et l'usage de l'abstraction philosophique : aussi cherchent-ils en vain dans les images, conçues comme plus ou moins égales entre elles, l'équivalent de l'abstrait philosophique, et prétendent-ils ainsi parvenir à une prétendue idée abstraite, qui serait en même temps quelque chose de représentable, un particulier universel, bref le cercle carré ! Berkeley ignore lui aussi la vraie nature de l'abstraction et ce qu'il y a en elle de véritablement concret, quant à sa matière, en ce sens qu'elle nous met en possession de l'essence des êtres. Mais il saisit fortement l'impossibilité où se trouve l'abstraction scientifique de nous faire connaître le réel : c'est de là que procèdent ces critiques, qu'il ne cessa de reprendra avec une énergie croissante, contre la seule abstraction qu'il connût, et qui était alors aussi bien celle des philosophes que des savants, parce qu'il y voyait à juste titre, en tant qu'elle se donnait pour un procédé de connaissance et non simplement pour une méthode tout empirique de découvertes, — la grande cause de matérialisme et de l'athéisme. De là encore sa doctrine immatérialiste qui n'est, au fond — M. Olgiati le montre fort bien — que la négation de la matière telle que la science *l'imagine*, mais non telle que la philosophie la *conçoit*. L'*esse est percipi* signifie seulement que pour connaître le réel, il faut partir non des abstractions de la science, mais de l'expérience concrète.

Tel est le sens général, l'idée fondamentale de la philosophie berkeleyenne. Telle est aussi l'idée de sa vie entière, car, moins que chez tout autre penseur, la doctrine, chez Berkeley, ne peut être séparée de la vie. S'il combat la conception scientifique (nous dirions aujourd'hui : scientiste) de l'univers, se donnant comme une connaissance du réel, c'est pour sauver la religion et la morale. Le réel déborde infiniment ce qui peut être atteint par la science, c'est-à-dire par les sens. Contre les idoles de la science, Berkeley s'efforce inlassablement de rétablir la vraie notion et de l'esprit et de Dieu.

VII. Si l'on essayait d'extraire de certains manuels de philosophie, les quelques lignes ou les quelques pages qu'ils consacrent çà et là à l'exposé des doctrines, on obtiendrait assurément une histoire de la philosophie des plus singulières ! Certes, le genre est difficile : il faut abréger, condenser, faire saillir les grandes lignes et, par

suite, négliger les nuances. Mais si l'on doit admettre, comme une inéluctable nécessité, la simplification des doctrines, on peut trouver regrettable que trop souvent, ce ne soit plus une épure que l'on livre aux étudiants, mais une véritable caricature. Comment n'en retireraient-ils pas l'impression que le monde philosophique est un monde de cauchemar où toutes les absurdités se sont donné rendez-vous ?

Parmi les philosophes le plus fréquemment victimes de ces exégèses fantaisistes, Fichte et Hegel figurent au premier rang. Et je m'empresse de dire que c'est un peu leur faute : leurs systèmes présentent des difficultés qui passent l'ordinaire. Mais il reste que si l'on doit exposer leur pensée il faut au moins s'efforcer de le faire correctement. En ce qui concerne Fichte, ce sera maintenant facile, grâce à la traduction que le R. P. Auguste Valensin vient de donner de *L'Essence de la Théorie de la Science* : « C'est honorer la raison en nous, écrit le P. Valensin, de la croire chez les autres inapte à de certains délires ; mais voilà de quoi ordinairement l'on ne s'avise guère. Des contemporains de Fichte attribuèrent au philosophe les prétentions les plus extravagantes, comme de tirer l'univers entier du fond de son moi... Le philosophe souffrit beaucoup de ces méprises... Y a-t-il moyen de les écarter ? Fichte en tout cas s'y employa avec une ardeur que rien ne lassait. Il abandonna un jour le style tendu, hérissé, technique ; — il sortit hors de la construction dont il faisait en vain les honneurs à des aveugles ; et, s'adressant au grand public, il entreprit d'expliquer une bonne fois, le plus clairement possible, sans rien supposer, et de manière *à forcer de comprendre*, non plus son Système, mais *l'idée* de son Système. L'écrit qu'il produisit atteint parfaitement son but, selon nous. Quiconque l'a lu, l'a compris, car il n'y a pas moyen de faire autrement ; et quiconque l'a compris ne peut plus se permettre certaines réfutations, certaines indignations, certains résumés. Cet écrit n'existait pas encore en français, c'est lui que nous traduisons. » (p. III).

Je n'oserais dire que cet écrit de Fichte ait la limpidité d'un article de saint Thomas ou d'une page du *Discours de la Méthode*. Mais, tel quel, il est clair. Il l'est doublement : en lui-même, par l'effort de Fichte pour se rendre accessible au « lecteur moyen », — à quoi contribue largement la forme dialoguée de l'ouvrage ; il l'est encore grâce à la parfaite traduction du P. Aug. Valensin :

les paragraphes originaux de trente et une lignes admettent, dans le texte du traducteur, avec des points plus nombreux, un peu d'air et de lumière, et des notes, fort brèves, mais parfaitement lumineuses et opportunes, introduisent, au cours de l'ouvrage, toutes les explications utiles.

Le R. P. Valensin a joint à la traduction du *Sonnenklarer Bericht* plusieurs appendices, dont les uns se rapportent à la doctrine de Fichte, et les autres touchent à divers sujets sans relation directe avec Fichte, mais qui exprimant la pensée personnelle de l'auteur, « touchent à des problèmes de critique ou de métaphysique dont la *Théorie de la Science* offre une solution différente[1]. »

Je ne retiendrai ici — faute de place — que la note consacrée à la réalité des Substances, et encore moins pour résumer l'argument du P. Valensin que pour en marquer le sens et la portée. Car le procédé du R. Père pour réfuter l'idéalisme implique une méthode qui me paraît excellente et qui est même souvent la seule méthode efficace. Que faire en effet devant les doctrines adverses ? Il y a la réfutation directe, par l'appel aux principes du système opposé : mon système est le bon, et je démontre que le vôtre est faux, parce qu'il contredit le mien. Or cette réfutation, si, après tout, elle peut être pertinente et valable, *en soi*, est normalement inefficace, non pas contre le système adverse, mais contre le philosophe qui professe le système adverse : il se retranche dans une fin de non recevoir, arguant de l'*ignoratio elenchi*. — Il y a la réduction à l'absurde. Mais, en dehors de l'absurdité totale, qui est la négation du principe de contradiction, ce que l'on déclare ou démontre absurde au nom d'une philosophie adverse, voire même du bon sens, ne le paraîtra pas nécessairement au penseur que l'on veut réfuter : les conséquences du principe idéaliste n'ont rien d'absurde aux yeux de l'idéaliste. S'il existait, en marge de l'histoire, au-dessus de l'espace et du temps, une philosophie qui ne fût pas la philosophie de tel ou tel penseur, ces méthodes de discussion seraient assurément décisives. Mais il n'en est pas ainsi : l'on a affaire à des philosophes plus qu'à des philosophies, et il s'agit de convaincre plus encore que de réfuter. Comment donc s'y prendre et quelle méthode adopter ? Il faut, semble-t-il, partir d'un point commun aux deux doctrines qui s'affrontent, ou, en tout cas, adop-

1. 1. Sur la réalité des Substances; 2. Pour une théorie de la Croyance; 3. D'une Logique de l'Action, d'après M. Maurice Blondel.

ter provisoirement tel point de vue, tel principe, telle expérience que la doctrine adverse admet, et qui, *tels quels*, n'impliquent aucune négation ni des principes de raison ni de l'expérience, et, partant de là, montrer que ce point de vue, ce principe ou ce fait d'expérience impliquent des conclusions opposées à celles que l'adversaire en tire. Maïeutique, si l'on veut. Mais, depuis Socrate, a-t-on trouvé mieux ?

Voici d'ailleurs, utilisant cette méthode, l'argument du R. Père : « Considérons les phénomènes, écrit-il, en tant qu'ils sont seulement des états de conscience, je veux dire : quant à l'être qu'ils ont dans la représentation. C'est ainsi que les prend l'idéalisme immatérialiste de Berkeley ou le phénoménisme... Est-il possible de s'en tenir à eux, et ne révèlent-ils pas eux-mêmes à la pensée quelque chose qui, en eux, échappe à la perception ? » Ainsi, le P. Valensin prend comme point de départ une donnée que l'idéalisme accepte, qui lui est même essentielle, à savoir : les phénomènes tels qu'ils sont donnés dans la représentation. L'idéalisme prétend qu'il est impossible de dépasser ce donné et que toute affirmation de substance est rigoureusement sophistique. Or l'analyse même de ce donné conscientiel va conduire à admettre la réalité des substances, de telle sorte que l'idéaliste se trouvera obligé de renoncer à ses conclusions antisubstantialistes, non pas sous la contrainte d'argument étrangers à sa doctrine, mais par les seules exigences d'un point de départ dont il convient. En effet, les êtres présentés dans l'expérience sont liés entre eux, les phénomènes se déroulent dans la conscience suivant un ordre dont le moi n'est que spectateur, ils sont en « causalité réciproque ». Tel est l'univers de la conscience. Pour l'idéaliste, cet univers se suffit et sa loi n'est rien d'autre que celle de la solidarité des images. A condition toutefois que les phénomènes, *tels qu'ils sont donnés dans la représentation*, aient quelque chose de défini et de fixe qui rende intelligible leur causalité réciproque : « dans une équation, il n'y a de valeur fixe pour la fonction y que si la quantité x est déterminée ». Or on peut montrer que les phénomènes, en tant précisément qu'états de conscience, n'ont rien de fixe ni de définissable, soit qu'on les envisage comme qualités, soit qu'on les envisage comme quantité : ils sont « en partie notre œuvre » ; ils apparaissent comme n'ayant absolument rien qui soit assez « objectif » pour jouer les uns par rapport aux autres un rôle

déterminé. Si donc les êtres présentés dans l'expérience se tiennent réciproquement, s'ils sont donnés à la conscience comme liés et liés selon un ordre qui les fait solidaires les uns des autres, il faut reconnaître que ce ne peut être que « par cette part d'eux mêmes qui, se traduisant en phénomènes, n'est pas elle-même phénoménale », mais proprement substantielle.

Telle est l'argumentation du P. Auguste Valensin : modèle, à mon sens d'argumentation pertinente et rigoureuse, et qui consiste à extraire d'*une* vérité ou d'*un* fait, où elle est enclose et impliquée, encore qu'inaperçue de l'adversaire, tout simplement *la* vérité[1].

VIII. Le premier volume de la nouvelle collection « Science et Philosophie », intitulé *De la matière à la vie*, par H. Colin, professeur à l'Institut catholique de Paris, est un ouvrage de vulgarisation. Mais excellent. Car il y a plusieurs formes de vulgarisation : c'est assez souvent un commentaire plus ou moins ingénieux en marge d'une découverte ou d'une théorie nouvelle, plus préoccupé d'étonner, voire de scandaliser le public que d'exposer fidèlement les résultats obtenus dans un canton de la science. C'est généralement par là que les sciences entrent dans le roman : on s'en est aperçu récemment à propos d'Einstein ! La vulgarisation sérieuse qui consiste à résumer d'une manière accessible au grand nombre, et claire et vivante, l'état actuel d'une science et les recherches qui y ont conduit, est un genre difficile. Il y faut une érudition considérable, une parfaite maîtrise du sujet, et des dons d'écrivain. Ces qualités, on les trouvera réunies dans le volume de M. Henri Colin.

A vrai dire, ce petit livre, qui traite successivement de la struc-

1. Je ne puis songer à passer en revue l'année entière des *Archives de Philosophie*, et je le regrette. Chacune des études publiées, depuis l'*Essai sur la connaissance sensible d'après les Scolastiques*, du R. P. Gabriel Picard, jusqu'au numéro bibliographique, mériterait qu'on s'y arrête. De toutes les publications philosophiques françaises, les *Archives* sont certainement l'une des plus intéressantes, par la manière vivante dont les questions sont traitées, et par l'effort qu'elles s'imposent de rester en contact avec la pensée contemporaine, à la fois pour enrichir les doctrines traditionnelles et pour s'adapter aux formes nouvelles des problèmes éternels, en donnant du thomisme une interprétation — que l'on peut sans doute parfois discuter — mais qui veut être autre chose et mieux qu'une simple glose toute matérielle. C'est par de tels travaux (comme aussi, pour ne citer qu'eux, par ceux des RR. PP. Dominicains groupés autour de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*) que la doctrine thomiste finira par s'imposer de plus en plus comme une doctrine qui compte et avec laquelle il faut compter.

ture, de la chimie, de la physique, de la différenciation et de l'origine de la matière animée, se borne à un exposé objectif des faits et ne s'engage que très incidemment sur le terrain philosophique. L'auteur a bien raison de remarquer à plusieurs reprises que la contemplation de la nature fournit une des plus hautes jouissances offertes à l'esprit humain. Mais enfin, tous ces faits, il faut, après les avoir décrits patiemment, les expliquer : ils constituent les matériaux du philosophe. Quelles conclusions suggèrent donc les résultats obtenus dans l'étude de la matière animée ? M. H. Colin les résume en quelques pages qui terminent le volume.

Tous les efforts qui ont été dépensés depuis une centaine d'années pour montrer que la vie a pu sortir ou peut sortir de la matière inerte, ont abouti à un échec complet : « Sous quelque aspect qu'on l'envisage, le problème de la vie nous écrase. Nul ne peut dire comment a été comblé, à un moment donné, l'abîme qui existe sous nos yeux entre les corps bruts et les êtres vivants ; animer la matière nous paraît, pour l'instant, une pure chimère. »

D'autre part, le transformisme, qui fut une vaste hypothèse suggérée par le goût passionné de l'esprit pour l'unité, et vulgarisée au profit du matérialisme, ne peut plus se maintenir devant les constatations bien établies de la science actuelle : « Les grands ancêtres du transformisme étaient loin de soupçonner les difficultés auxquelles devaient se heurter leurs conceptions dès qu'on essayerait de les soumettre au contrôle de l'expérience. Après un siècle de recherches, aucune espèce d'illusion n'est permise ; les êtres vivants ne se modifient désormais que dans d'étroites limites ; les facteurs de variation, à l'échelle où ils opèrent de nos jours, ne laissent pas apercevoir la possibilité d'une filiation tant soit peu étendue. » (p. 281)[1].

1. On peut rapprocher de ces conclusions, inspirées par des expériences actuelles, ce qu'écrivait J. de Morgan dans le premier volume de *La préhistoire orientale* (Paris, Geuthner, 1925), touchant l'anthropologie préhistorique : « Il faut le dire nettement, afin que le public ne s'y méprenne pas. L'ascendance simiesque simplement possible de l'hominien a été très largement exploitée dans un but extra-scientifique. Dès lors, les passions et les intérêts entrant en jeu, la mauvaise foi s'est montrée dans la lice. On a émis des hypothèses hasardées, et bientôt ces hypothèses ont été acceptées par des gens ignorants, et par ceux intéressés à le faire, comme exprimant des vérités qui, à défaut de preuves scientifiques, s'appuyaient sur des noms d'hommes connus... Notre champ d'observation, en temps comme en espace, est trop limité pour que nous puissions nous faire une idée des transformations phy

En fin de compte, la science, par ses moyens propres, est amenée à confirmer ce qu'enseigne le plus simple bon sens et qui tient en quelques mots : « il y a les corps bruts et il y a les êtres vivants ». Ainsi, le matérialisme, à qui incombait l'*onus probandi*, se heurte de plus en plus, en même temps qu'à des difficultés métaphysiques, aux conclusions concordantes de l'expérience scientifique.

Régis Jolivet,

Maître de Conférences de Philosophie aux Facultés catholiques de Lyon.

siques de l'hominien sous les diverses formes qu'il revêt actuellement sur la terre ; ses mutations insensibles nous échappent, et il en est de même pour l'évolution physique de tous les animaux d'ordre supérieur » (p. 23).

Chronique d'Ethnologie

1. E. Vatter, Directeur du Musée ethnographique de Francfort, *Der australiche Totemismus ;* gr. in-18, 157 p., 1 carte. Mitteilungen aus dem Museum fur Voelkerkunde in Hambourg, 1925.

2. J. Needham, *Science, Religion and Reality*, in-8°, 396 p. New-York, The Macmillan Co, 1925.

3. A.-M. Tozzer, *Social Origins and Social Continuities*, in-8°, XIX-286 p., New-York, The Macmillan Co, 1925.

4. L.-R. Farnell, *The Attributes of God*, in-8°, X-283 p. Oxford, Clarendon Press, 1925.

5. W. Koppers, *Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland*, brochure in-12, 22 p. Verlag der Typographischen Anstalt, Vienne, 1926.

6. W. Koppers, *Die english-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland* (1856-1916), brochure in-8°, 29 p., extrait du Jahrbuch de St-Gabriel-Moedling bei Wien, 1926.

7. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 2e éd. très augmentée, in-8°, XL-832 p., Muenster in W., Aschendorff. 1926.

8. M. Brillant, *Quelques sacristains de la chapelle laïque*, in-12, 217 p., Paris, éd. Spes, 1926.

9. *Semaine internationale d'ethnologie religieuse*, compte rendu de la 4e session tenue à Milan, 1925, in-8°, 374 p., Paris, Geuthner, 1926.

10. A. Irving Hallowell, *Bear Ceremonialism* (American Anthropologist 1926, t. XXVIII, p. 1-175.

11. L. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, in-8°, 451 p., Paris, Alcan, 1927.

12. A.-C. Haddon, *Les races humaines et leur répartition géographique*, Trad. de l'anglais par A. van Gennep, in-12, xv-327 p., 12 pl. hors texte, Paris, Alcan, 1927.

13. E. Bozzano, *Des manifestations supranormales chez les peuples sauvages*, in-16, 166 p., Paris, éditions Jean Meyer, 1927.

14. C. de Vesme, *Le rôle des phénomènes métapsychiques dans l'origine des croyances religieuses*, Revue métapsychique, nos 1, 2, 3 et 4, 1927.

15. P. Schebesta, *Bei den Urwaldzwergen von Malaya*, in-8°, 278 p., 150 illustrations et 1 carte, Leipzig, A. Brockhaus, 1927.

16. Br. Malinowski, *The Father in Primitive Psychology*, in-18, 95 p. New-York, W. Norton and C°, 1927.

17. D. Essertier, *Les formes inférieures de l'explication*, in-8°, III-356 p., Paris, Alcan, 1927.

18. R. P. S. Delmas, *La religion ou le paganisme des Marquisiens*, in-8°, 210 p., 33 gravures et 1 carte. Paris, Beauchesne, 1927.

1. — M. Ernst Vatter a, dans son très consciencieux ouvrage, repris à pied d'œuvre le problème si controversé et souvent si superficiellement traité du totémisme australien. Il l'a fait en savant méticuleux et non en sociologue pressé d'arriver aux synthèses avant que le travail d'analyse soit terminé. Il ne se pique pas de donner une solution personnelle et nouvelle des diverses questions que pose l'étude du totémisme des tribus australiennes, mais sa revue soignée des théories qui ont été successivement en faveur, fait de son livre un très utile instrument de travail. Sans adhérer formellement à l'école historico-culturelle, M. Vatter semble reconnaître que seule la recherche basée sur des principes rigoureusement historiques peut fournir en ethnologie des résultats sérieux. « Des travaux de Graebner et de Schmidt, dit-il (p. 140, col. 1), sur l'ethnographie, la sociologie, la religion et la linguistique d'Australie, est résulté, au cours des dernières années, une vue d'ensemble de l'histoire de la civilisation de cette partie du monde, qui, en dépit de maintes divergences subsistant entre ces deux auteurs, ne changera évidemment pas assentiellement... La comparaison des résultats obtenus par les deux chercheurs est, en tout cas, la preuve manifeste de l'utilité de la méthode historico-culturelle qu'ils emploient. »

Ceux qui seraient encore tentés, par suite d'une information insuffisante, de voir dans le livre de Durkheim sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse* autre chose qu'une brillante mais, au fond, très creuse spéculation, où les données ethnologiques sont un pur trompe-l'œil, n'ont qu'à lire pour s'en convaincre le solide mémoire de M. Vatter. Si la passion philosophique ne s'en était mêlée, il est clair que la question du totémisme n'aurait jamais dû sortir des milieux strictement techniques seuls outillés pour la débrouiller.

2. — Des dix études qui forment *Science, Religion and Reality*, je ne retendrai ici que celle de Br. Malinowski sur la magie et la religion chez les primitifs. Cet essai contient de bonnes remarques sur la théorie du « prélogisme » de M. Lévy-Bruhl, et sur l'objet de la religion selon Durkheim. Il apparaît par là, une fois de plus, que les thèses du sociologisme sous ses diverses formes ne gardent plus de crédit qu'en France, et cela dans les milieux fermés volontairement aux résultats des recherches historiques en ethnologie. Pourtant l'auteur lui-même ne semble pas montrer pleine confiance dans certains de ces résultats (croyance des peuplades les plus primitives dans un Etre suprême) et, en tout cas, trouve plus simple de négliger toute classification chronologique des civilisations.

3. — Le livre de M. A. Tozzer, professeur d'anthropologie à l'Université Harvard montre les mêmes tendances : on n'y admet ni le Dieu-société de Durkheim, ni le sauvage « prélogique » de M. Lévy-Bruhl, et l'on y constate que la monogamie est la forme d'union matrimoniale la plus naturelle aux populations de civilisation très archaïque. L'évolution unilinéaire de la civilisation humaine y est naturellement répudiée à la suite de tous les membres de l'école historique américaine et M. Tozzer fait sienne la formule de Goldenweiser : *Man is one, civilisations are many*, par où il faut entendre que les diverses races humaines n'offrent point psychologiquement de différences essentielles, que la variété des civilisations est grande, et qu'il faut se garder de considérer la civilisation occidentale comme la civilisation en soi.

4. — L'ouvrage de M. L. R. Farnell ne touche qu'incidemment aux religions primitives. On n'en dira ici que quelques mots. Ce sera pour signaler que l'auteur a le tort de croire qu'il est possible de déduire de possibilités théoriques les chances du monothéisme dans un cerveau primitif. Le problème n'est pas du tout de savoir s'« il nous est difficile d'accorder au cerveau de l'homme primitif une fa-

culté capable d'atteindre à l'idée d'une divinité unique », mais si cette faculté *existe*. Or que cela soit, c'est ce qui est aujourd'hui historiquement prouvé. Comme il est aussi prouvé que nombre d'ethnologues, après un moment d'étonnement, se sont faits tout bonnement à cette idée très contraire à leurs théories, lesquelles n'exprimaient que de purs préjugés. Indépendamment de toute idée de révélation, il n'y a aucune raison, comme l'a très bien montré le R. P. Schmidt, pour que l'activité individuelle du primitif au point de vue économique ne lui suggère pas l'administration de l'univers (ramené à *son* univers) comme l'affaire d'un législateur unique. Ce ne serait qu'un état économique plus avancé de division du travail qui ferait imaginer des divinités variées et spécialisées.

5. — Le régime de la propriété chez les peuples dits primitifs a été l'objet des thèses les plus variées et les plus contradictoires. Chaque théoricien a été chercher chez les peuplades de son choix le type de propriété cher à ses préférences politiques et sociales et l'on a montré tour à tour que le « primitif » était un individualiste farouche (Karl Buecher) ou, au contraire, que le régime naturel de la propriété, dans une société non altérée par la civilisaton capitaliste, était le plus pur collectivisme (Engels). On ne trouve naturellement la justification d'aucune de ces thèses dans la brève mais solide petite monographie consacrée par le R. P. Koppers aux formes de la propriété dans une tribu fuégienne qu'il a étudiée sur place, les Yamana (Yagans). Le principe qui domine la notion de la propriété chez les Yamana est plutôt théologique qu'économique : le premier propriétaire de toutes choses c'est *Watauinewa*, l'Etre suprême. Tout ce qui fait l'alimentation de cette peuplade : le poisson, les phoques, les pingouins, etc., est dit présent de *Watauinewa* : *Watauinewasirh*. Il est intéressant de noter que cette conception se retrouve chez les Négrilles du centre de l'Afrique, chez qui elle s'exprime par le sacrifice des prémices. En ce qui concerne l'appropriation des richesses mises à la disposition des hommes par l'Etre suprême, voici pratiquement comment les choses se passent chez les Yamana : ils distinguent une propriété commune, une propriété familiale, une propriété individuelle. La propriété commune peut appartenir à tous les groupes de Yamana sans que le lieu en restreigne la jouissance aux occupants d'un territoire donné : telle sera une baleine échouée sur le rivage : tous ceux qui se trouvent là ont droit à leur part du butin. Sera propriété de groupe, au con-

traire, la hutte élevée en commun pour l'initiation des jeunes gens. La hutte bâtie pour une famille est la propriété de cette famille. Il en est de même de la nourriture obtenue par un des membres de la famille pour l'alimentation de tous. La langue offre une curieuse expression de ce sentiment de solidarité familale. C'est une certaine particule *se* qui s'ajoute à des phrases exprimant un ordre ou un désir et qui rappelle que l'objet de l'ordre ou du souhait n'est pas destiné à une seule personne mais au bien-être de la famille. En revanche, différents objets d'usage personnel sont considérés comme la propriété privée de ceux à qui ils servent : les objets de parure de la femme appartiennent à la femme, alors que l'homme est propriétaire de son harpon, etc. Ajoutons que ces peuplades connaissent, comme nous, non seulement les divers régimes de propriété, mais que les moyens d'acquisition se trouvent essentiellement les mêmes chez eux que dans les sociétés de civilisation avancée : ils ont, sous des formes naturellement rudimentaires, l'échange, l'héritage. Le don s'y distingue de l'échange, en dépit de certaines théories sur l'origine de l'échange prétendu inconnu des peuplades primitives.

6. — C'est encore de ces intéressantes peuplades que nous entretient dans cette brochure le R. P. Koppers. Il y étudie les méthodes employées par les missions protestantes qui ont évangélisé la Terre de Feu depuis 1856 jusqu'en 1916. Ses observations sont des plus précieuses au point de vue missiologique, car elles mettent en garde les missionnaires contre certaines fautes commises par la mission anglicane. Ces fautes, au point de vue matériel, se ramènent à ceci : les missionnaires ont trop confondu christianisation et européanisation. Ils ont cru que la première préparation au baptême était de remplacer un léger caleçon en peau de guanaco par quelque haillon plus décent. Les indigènes ne sachant pas faire usage de cet habillement nouveau, gardaient sur eux leurs vêtements quand ils étaient mouillés et mouraient de fluxion de poitrine ou de tuberculose. D'autres habitudes européennes ne leur furent pas moins nuisibles : la coupe des cheveux, le travail réglé et la vie sédentaire, les aliments européens. On regrette que le bon sens n'ait pas suffi à faire sentir qu'une population de pêcheurs nomades adaptée depuis des millénaires peut être à des conditions de vie aussi spéciales que celles de la Terre de Feu ne pouvait être impunément pliée à des mœurs européennes. Au point de vue religieux,

les erreurs n'ont pas été moins grossières : les missionnaires, au lieu de chercher à pénétrer la pensée religieuse des Yamana ont cru qu'il fallait entreprendre de suite un travail de destruction. Un peu de sympathique curiosité les eût amené à reconnaître chez ces peuplades la reconnaissance d'un Etre suprême et d'une éthique relativement élevée liée à cette croyance. C'est sur cette base naturelle si précieuse qu'ils eussent pu élever l'édifice chrétien. Il est à souhaiter que les judicieuses observations du R. P. Koppers soient lues et méditées par les missionnaires.

7. — Le R. P. Schmidt vient de rééditer le premier tome (seul paru) de son célèbre ouvrage *L'origine de l'idée de Dieu*, paru pour la première fois en 1912. Les proportions du volume ont presque doublé (832 p. au lieu de 516). Cette augmentation provient notamment de ce que, dans cette partie historique et critique de son ouvrage, l'auteur a à examiner un nombre considérable d'écrits où se trouvent reconnues les thèses défendues par l'école historico-culturelle. C'est ainsi qu'on voit au capitre IX combien d'ethnologues allemands, anglais, américains, ont été amenés, en dehors de toute considérations apologétiques, à admettre chez les peuplades de civilisation très rudimentaire, la croyance en un Etre suprême. Comme français, on regrette de voir que le mouvement qui entraîne irrésistiblement l'ethnologie vers les voies purement historiques et l'éloignent de l'évolutionnisme a prioriste ne se fait sentir encore chez nous que faiblement. Le fait que les résultats obtenus par les recherches de l'école historico-culturelle sont favorables à l'apologétique chrétienne est manifestement à la base de cette défiance. Il est facile de montrer combien cette manière de voir est peu scientifique. Le fait qu'un chercheur comme le R. P. Schmidt est mû par des soucis apologétiques (l'ambition avouée de retrouver des éléments d'une civilisation et même d'une révélation primitives) n'enlève rien, même aux yeux d'un savant incroyant, à la valeur de ses travaux. Ceux qui parlent si souvent de la valeur de l'évolutionnisme comme *hypothèse de travail* pourraient bien montrer de l'indulgence pour les hypothèses des autres savants et savoir reconnaître les résultats positifs qu'elles leur procurent. C'est ce qu'on a su faire en Allemagne, par exemple, où l'on voit la rédaction d'une publication comme le *Handwoerterbuch des Staatswissenschaft* demander au R. P. Schmidt d'écrire pour sa quatrième édition l'article *Famille*. On rougit de penser que, chez nous, aucune publica-

tion de caractère neutre n'oserait confier à un savant comme le P. Pinard de la Boullaye la rédaction de l article *monothéisme* ou *religion*. Dans le même ordre d'idée, on regrette que, sur les 68 savants qui ont accepté de collaborer à la publication d'hommage préparées en l'honneur du 60e anniversaire du R. P. Schmidt, il n'y en ait que trois de français, dont deux ecclésiastiques. Pour revenir au volume du R. P. Schmidt, disons que c'est un instrument de travail indispensable à tous ceux qui s'intéressent à l'ethnologie, à la sociologie, à l'histoire comparée des religions. Il est à souhaiter qu'on le trouve dans toutes les bibliothèques de facultés, sans que toutefois on puisse y compter, car il est malheureusement prouvé que certains savants authentiquement laïcs ne dédaignent pas, pour la défense de leurs idées personnelles, de se servir de l'arme de l'index.

8. — M. Maurice Brillant a réuni sous un titre sarcastique, tout en les remaniant, divers articles parus naguère dans les *Lettres*. Certains s'effraieront de voir traiter de manière en apparence frivole des questions importantes et ils redouteront que ces coups d'aiguille ne soient inefficaces sur les lourdes machines qu'on a dressées contre le dogme chrétien. A ceux-là, il faut faire remarquer que M. Brillant ne porte de nasarde à aucun savant digne de ce nom, mais seulement à certains vulgarisateurs de fausse science qui ne méritent pas d'autre traitement. En ridiculisant les auteurs de manuels primaires inspirés de doctrines ou douteuses ou complètement abandonnées par les techniciens de tous pays, M. Brillant sert en somme la vraie science comme elle doit l'être, et même ceux qui ne partagent pas ses idées, s'ils respectent le savoir honnête, lui sauront gré de fustiger si lestement ceux que le Père Bouvier qualifiait heureusement de « sectaires camouflés en érudits ». A ceux qui n'ont pas le loisir de chercher dans la littérature spéciale la réfutation des mensonges ethnologiques dont sont nourris plusieurs manuels de sociologie en usage dans les écoles normales, il faut recommander sans hésiter la satire de M. Brillant comme un efficace antidote. D'ailleurs, qu'on ne s'y trompe pas, sous cette verve, sous cette fantaisie, se cachent une érudition vigoureuse, une connaissance très sûre des problèmes, de leurs difficultés et de la valeur des solutions qu'on propose. On admire que, surtout adonné aux lettres et aux arts, critique, poète et romancier, le distingué secrétaire du *Correspondant* trouve le temps — et surtout le courage — de lire et de réfuter des manuels de sociologie primaire.

9. — Une analyse détaillée du compte rendu de la 4e session de la Semaine d'ethnologie religieuse absorberait aisément le nombre de pages que doit comporter normalement cette chronique. Il faut donc, à regret, se limiter en ne disant sur chacune des conférences publiées que le strict nécessaire. Je le ferai, en suivant l'ordre chronologique des conférences et ne ne retenant que celles qui se rapportent à l'ethnologie proprement dite. Je laisserai de côté celles qui traitent de l'histoire des religions en général, de psychologie religieuse ou des religions de sociétés civilisées.

a) P. Schmidt (*Travaux faits; travaux à faire*). Le R. P. Schmidt a le plaisir de constater, dans son exposé de la situation, le recul ininterrompu de l'évolutionnisme en ethnologie, marqué par le succès du livre du professeur américain Lowie, *Primitive Society*, imbu des principes de l'école historique. En Allemagne, la confiance dans la méthode historico-culturelle s'exprime dans le livre de Vatter sur le totémisme australien. Le Directeur du Musée d'ethnographie de Francfort estime que, grâce aux travaux de Graebner et du P. Schmidt, on possède enfin sur l'histoire de la civilisation australienne une vue d'ensemble qui ne demande plus que des améliorations de détail. Une étude de ce genre bien qu'elle n'apporte à proprement parler aucun point de vue nouveau est utile comme vue d'ensemble, comme aperçu critique et permettra à ceux qui n'ont pas le loisir d'entreprendre des études de détail, de réaliser le vide profond des spéculations durkeimiennes sur le totémisme australien.

Après avoir rendu hommage au magistral ouvrage du R. P. Pinard de la Boullaye (*L'étude comparée des religions*) dont le 2e tome est, dit-il, comme instrument de travail encore plus important que le premier, le P. Schmidt donne un rapide compte rendu de diverses expéditions ethnologiques entreprises sous sa direction ou son initiative par divers missionnaires, chez les Négritos des Philippines, chez les Négrilles de l'Afrique centrale, les Sénoï et les Sémang de Malacca. Au cours de ces expéditions, il a été donné de constater une fois de plus la croyance de ces diverses peuplades en un Dieu créateur, souverain maître et dispensateur de toutes choses, croyance attestée en certaines occasions par des sacrifices de prémices : « Avec ces trois expéditions exécutées d'après une méthode solide, en trois différents territoires des Pygmées, nous avons obtenu d'un seul coup des progrès énormes. Dès à présent, le point principal de la discussion entre les adversaires du monothéis-

me primitif et nous-mêmes est pleinement assuré dans un sens favorable pour nous : le monothéisme primitif n'est pas une vague théorie, un déisme oisif, mais une vraie religion vivante avec un culte, avec des prières ; il exerce une influence sur les sentiments et la conduite morale des indigènes. Ses grands Dieux ne sont pas de simples *Urheber* (auteurs primitifs), encore moins de purs *Dii otiosi*, mais de vrais Dieux suprêmes et uniques. »

Le P. Schmidt annonce qu'une expédition du même genre est organisée grâce aux subsides consentis par le Saint-Siège. Elle aura pour but l'étude ethnologique et préhistorique du territoire occupé par les Boschimans.

b) P. Pinard de la Boullaye (*Le mouvement « historique » en ethnologie*). — Le conférencier expose avec sa clarté habituelle les caractères et l'étendue du mouvement historique en ethnologie. Il montre les origines et le progrès de ce mouvement en Angleterre, en France, en Allemagne, en Espagne et en Amérique. La préférence pour la recherche historique en constraste avec les fantaisies comparatistes ou les synthèses arbitraires qui ont sévi en ethnologie s'affirme aujourd'hui d'une manière trop générale et chez des savants de croyances philosophiques trop diverses pour qu'il s'agisse d'un engouement passager. C'est, à n'en pas douter, une orientation définitive. M. Reinach pensait, jadis, que l'ethnologie viendrait parfaire, en un siècle de science, l'œuvre entamée par Voltaire par des moyens plus frivoles. Il était loin de la vérité. L'ethnologie arme philosophique a vécu. Selon le mot de Maitland, elle ne peut vivre qu'en étant histoire et rien d'autre : « anthropology will have the choice between being history and being nothing ». (En anglais, *anthropology* comprend aussi bien la science psychologique que physique de l'homme et comprend l'ethnologie.)

c) P. Lindworsky (*La logique des primitifs*). — Selon ce psychologue, on a eu tort d'attribuer aux sauvages une « mentalité » spécifiquement différente de la nôtre. Sans doute ils commettent de grossiers paralogismes ,mais ceux-ci ne peuvent provenir d'un vice foncier du raisonnement, puisque leur vie pratique révèle une utilisation normale du principe de causalité. On ne peut parler davantage d'une altération de leur fonction mentale : les mêmes vices de raisonnement se trouvent en effet chez des enfants normaux. Les faiblesses de la pensée dite primitive rappelleraient plutôt un arrêt dans

le développement intellectuel. Bien loin de voir, avec M. Lévy-Bruhl, dans les interprétations mystiques (entendez occultes) des phénomènes, la marque d'une pensée indifférente à la logique, l'auteur croit y trouver une application très saine de l'expérience causale. Nous n'attribuons pas des causes aux faits selon la logique pure, mais suivant des schémas de causalité suggérés pratiquement par nos expériences personnelles antérieures. C'est avec une logique impeccable que le sauvage étant donné certaines prémisses suppose la mise en jeu d'un facteur « mystique ». A propos de la magie, l'auteur observe qu'il est difficile d'en faire une forme de pensée primitive, puisqu'elle se rencontre au sein des sociétés civilisées sous forme de superstitions variées. Pour lui, les pratiques magiques ont pour origine l'expression individuelle d'un désir, des gestes anticipateurs de la réalité (envoûtement). Sans doute certaines recettes magiques peuvent avoir cette origine psychologique, si l'on entend par magie les seules pratiques où l'on entend mettre en branle des forces anonymes ; mais si l'on y fait entrer ce qu'on pourrait appeler la magie spirite, celle où le sorcier et sa clientèle entendent s'assurer la collaboration d'êtres spirituels plus puissants qu'eux, il faut, je crois, tenir compte d'autres facteurs bien plus importants : je veux dire de la réalité de certains phénomènes soit préternaturels, soit à forme préternaturelle. C'était là l'orientation de la pensée de Lang. Il y aurait je crois grand profit à ne la pas abandonner. J'aurai l'occasion, plus loin, de revenir sur cette question. Pour la conférence du P. Lindworsky, elle apporte une intéressante contribution à la réfutation du « prélogisme primitif ». Je lui reprocherais simplement d'être plus psychologique qu'ethnologique, plus abstraite que concrète.

d) Prof. Wunderle (*La psychologie différentielle*). — Un des plus graves défauts de certaines études sociologiques — de toute étude sociologique, en un sens — c'est de laisser dans l'ombre toute influence individuelle, — quand cette influence n'est pas niée purement et simplement (Durkheim, Lévy-Bruhl). Or, une psychologie mieux informée nous rappelle que chez les primitifs comme chez les autres hommes, le facteur individuel a son importance. Non seulement, donc, il faut étudier chez eux l'influence des êtres les mieux doués, des plus intelligents ou des plus énergiques, des sorciers, des poètes, des techniciens, des chefs, des juristes (il y en a dans les sociétés les plus humbles), mais il faudrait encore être attentif

aux manifestations personnelles de la vie religieuse. De ce point de vue, la psychologie du primitif est encore à faire. Les moyennes fournies par les monographies les plus consciencieuses n'ont que la vérité sans saveur des moyennes. Les missionnaires ont beaucoup à faire de ce côté. Ce ne sont pas seulement des monographies de tribus qu'il nous faut, ce sont des monographies individuelles. A nos missionnaires de nous les donner.

e) P. Koppers (*L'évolution culturelle et le régime économique*). — Certains ont feint de trouver une ressemblance frappante entre la méthode historico-culturelle et la conception matérialiste de l'histoire chère à Karl Marx. Le conférencier n'a pas de peine à démontrer la différence foncière qui sépare les deux méthodes. Dans la doctrine du théoricien socialiste, les conditions économiques sont la condition *nécessaire et suffisante* de la vie intellectuelle et morale d'un peuple. La méthode historico-culturelle, tout en s'appuyant sur le terrain des faits concrets, sait compter avec les éléments spirituels, avec la liberté humaine. *Eclairer les formes sociales par les formes économiques*, selon la formule de Grosse, est son idéal, mais elle ne réduit pas, pour autant, la forme sociale ou religieuse à l'expression nécessaire d'un état économique donné. Les corrélations de fait qu'elle constate sont un donné historique sans plus. Les conditions matérielles de la vie économique ont une influence *occasionnelle* et non *causale*.

f) Prof. Lebzelter (*Races humaines et cercles culturels*). — L'anthropologie peut prêter un puissant appui aux recherches d'ethnologie comparée dans l'identification des aires de civilisation. Les premiers groupements humains se sont vraisemblablement répandus du centre de l'Asie méridionale, sur toute la surface du globe, se différenciant progressivement suivant les conditions de leur habitat. La civilisation tasmanienne et celle des Pygmées seraient deux rameaux d'une souche plus ancienne.

g) P. Schmidt (*Critères chronologiques*). — Y a-t-il des critères permettant d'établir le degré d'antiquité des cercles culturels les plus anciens ? Il faut noter d'abord que le caractère archaïque des peuples qui appartiennent à ces types de civilisation n'est discuté de personne. La difficulté ne consiste pas à établir leur antiquité en bloc, mais à déterminer leur antiquité respective. Le Père Schmidt estime que le type de civilisation le plus archaïque est celui qu'il appelle « cercle culturel central des Pygmées » comprenant les Pyg-

mées de l'Afrique centrale et méridionale et de l'Asie méridionale, et il en donne les raisons tirées de leur civilisation morale et matérielle, ainsi que de leur situation géographique. Cette opinion n'est pas partagée par l'ethnologiste Graebner qui refuse de voir dans la civilisation des diverses peuplades pygmées un type culturel *sui generis*. Cela provient, dit le conférencier, de ce que cet auteur s'est trop attaché jusqu'ici aux éléments matériels de la civilisation et qu'il n'a pas apprécié à leur valeur les particularités éthiques sociales et religieuses de ces peuplades. Le P. Schmidt dit qu'il y a des raisons majeures de croire à l'homogénéité de ce type culturel, dont la dispersion sur des territoires très distants les uns des autres, sur toute la surface du globe, et dans des régions suggérant un refoulement ethnique, marque, ainsi que l'avait déjà fait ressortir de Quatrefages, l'extrême antiquité et même la priorité sur toutes les civilisations circonvoisines.

h) P. Schmidt (*L'ethnologie éthique*). — L'auteur rappelle que contrairement aux préjugés évolutionnistes, l'idéal moral des populations ne se rabaisse pas au fur et à mesure qu'on descend à des types de civilisation matériellement très humbles. La croyance en un Etre suprême créateur et rémunérateur — ici bas ou après la mort — des actes humains se retrouve chez les peuplades les plus anciennement immigrées en Australie : Kurnai, Kulin, Kamilaroi ; chez les Sémang de Malacca, les Andamènes du Sud, les tribus fuégiennes, les Négrilles africains, les Boschimans, les Aïno, etc.

i) Prof. M. Gusinde (*La morale des Fuégiens*). — Le R. P. Gusinde a étudié les tribus fuégiennes sur place à différentes reprises, seul, puis accompagné du R. P. Koppers. Chez les trois tribus observées : Selk'nan (Ona), Yamana (Yagans) et Alakwulup (Alakalouf), il a constaté la croyance très nette en un Etre Suprême et un système de morale en liaison intime avec cette croyance. Cet Etre suprême est prié et remercié (on a vu plus haut, dans la conférence (4) du P. Koppers, que tous biens lui appartiennent et proviennent de sa libéralité). Toute mauvaise action entraîne un châtiment, mais ici-bas.

j) P. Dubois (*La morale des Malgaches*). — Il est très difficile sinon impossible de retrouver les idées originales des Malgaches au sujet de Dieu. Les Malgaches modernes sous l'influence du Christianisme ou de l'Islamisme ont tendance à interpréter les anciennes traditions dan sun sens monothéiste. En ce qui concerne leur mo-

rale, les avis des anciens voyageurs sont des plus contradictoires. Cela tient à ce que les principes de la morale sont presque exclusivement sociaux et ne s'appliquent qu'aux Malgaches eux-mêmes. Selon qu'un Malgache aura affaire à un compatriote ou à un étranger, on pourra donc le dire honnête ou déloyal. Ici, il me semble impossible de ne pas remarquer que les mœurs malgaches n'ont rien de spécifique. Cette notion de l'honnêteté réservée aux seuls membres du groupe est extrêmement répandue parmi les représentants de la civilisation occidentale. Combien de boutiquiers, loyaux avec leur clientèle, n'hésitaient pas à rançonner les acheteurs américains ou anglais qui pourtant appartenaient à des nations alliées... Et, sur une plus grande échelle, l'industrie européenne ne déverse-t-elle pas sur les peuples de civilisation inférieure des torrents de camelote fabriquée tout exprès ? (couteaux de mauvais métal, méchantes étoffes et, pire que cela, criminel tord-boyaux !)

Ne parlons pas ici d'un trait spécifique de la morale malgache. C'est de moralité humaine qu'il s'agit. Pour la morale malgache proprement dite, elle se caractérise par le culte des ancêtres et la multiplication des tabous. Signalons l'explication psychologique du tabou que propose le conférencier : ce serait, dit-il, par un besoin instinctif de racheter de manière purement mécanique les multiples libertés prises avec la loi morale naturelle. Cette interprétation n'est pas à rejeter a priori, mais on aimerait qu'elle fût rattachée à un ensemble de faits concrets qui la légitiment. Pratiquement, la seule notion de péché, chez les Malgaches, semble bien être celle de faute matérielle, de manquement à l'égard d'une règle rituelle. Ceci étant, ne faut-il pas admirer d'autant plus que l'âme du Malgache puisse s'ouvrir à la morale toute spirituelle de l'évangile ? Cela ne prouve-t-il pas que l'idéal chrétien était latent sous ce formalisme épais ?

k) P. Schébesta (*La morale en Malaisie*). — Si le Dieu des Malgaches est relégué très loin des hommes, dont la conduite l'intéresse peu, l'Etre suprême des Sémangs, Dieu du Tonnerre, surveille de près la conduite de cette petite peuplade, et il témoigne de son mécontentement par les grondements de la foudre. Pour apaiser son courroux, on offre un sacrifice consistant à se tirer du sang des jambes, à le mêler d'eau et à le projeter vers le ciel. Ce sacrifice s'accompagne de prières adressées tantôt à Karei même,

tantôt à sa femme, Manoid, pour qu'elle intercède en faveur des coupables.

Chez les Sakaïs, l'Etre suprême est féminin. Il tourmente les méchants après leur mort. L'expiation, contrairement à l'idée de nombreuses peuplades primitives, ne peut avoir lieu sur terre. A noter aussi la croyance en une résurrection générale.

l) P. Schmidt (*Dieux-Sauveurs chez les primitifs*). — Les dieux-sauveurs (*Heilbringer*) se confondent souvent avec l'ancêtre tribal créé par l'Etre Suprême (Andamènes du Sud, Sémang, Kulin) ; parfois, il en est le fils. C'est dans des civilisations plus récentes que le dieu-sauveur passe au premier plan ou se confond avec l'Etre suprême. Parfois, encore, l'ancêtre tribal prend la forme d'un esprit mauvais auquel on rend un culte magique et qui réclame des sacrifices sanglants. Historiquement, la priorité de l'Etre suprême est bien établie pour les peuplades de civilisation primitive.

m) P. Schumacher (*Les Pygmées du Ruanda*). — Le P. Schumacher, des Pères Blancs, a fait une expédition de deux mois chez les Pygmées du Ruanda. L'insuffisance de ce séjour est compensée dans quelque mesure par le fait que ce missionnaire vit depuis 20 ans dans la région et connaît les dialectes des peuplades étudiées. Il a pu recueillir de la bouche d'un patriarche Batwa quelques déclarations intéressantes et constater chez cette tribu l'existence d'un sacrifice des prémices à la chasse.

La 5e session de la *Semaine d'ethnologie religieuse* aura lieu en 1928. Sujet d'étude : la famille dans les diverses civilisations. Le compte rendu se termine, en appendice, par un intéressant tableau montrant la classification adoptée par le R. P. Schmidt à l'exposition vaticane des missions pour les divers types culturels.

10. — L'étude consacrée par M. Irwing Hallowel aux fêtes de l'ours parmi les peuplades arctiques est des plus instructives. Elle montre que seule une scrupuleuse méthode monographique peut nous introduire dans la psychologie religieuse profonde des peuples et que les amoncellements de faits arbitrairement groupés à la Frazer — ces groupements se faisant toujours d'après des analogies superficielles — loin d'éclaircir les questions, y jettent la plus dangereuse confusion. Ainsi, l'observation attentive du savant américain nous montre ici que des rites rapportés légèrement au culte des animaux expriment en fait la reconnaissance d'une puissance

supérieure dispensatrice des biens de la terre. Les prières adressées à l'ours mort ou sur le point d'être immolé contiennent à cet égard des formules remarquables ; on y parle du Créateur qui l'a envoyé vers les chasseurs, du Dieu qui envoie aux hommes : loutres, poissons et veaux marins.

Il faut louer la patience et la modestie des chercheurs qui se livrent à des travaux comme celui-ci, prolégomènes indispensables à toute vue d'ensemble.

11. — M. Lévy-Bruhl, dans son troisième ouvrage ethnologique, *L'âme primitive*, ne fait que donner des illustrations nouvelles à sa thèse du « prélogisme primitif » suivant laquelle la pensée des peuplades non civilisées serait spécifiquement différente de la nôtre. Pas plus que précédemment, il ne se soucie d'établir aucune chronologie même approximative entre les civilisations d'où il tire ses exemples. Il dit dans son avant-propos que les peuples étudiés sont choisis parmi ceux qu'*on est convenu d'appeler primitifs*. Si l'auteur ne se tenait pas systématiquement à l'écart des recherches de l'école historique en ethnologie, il saurait que ce *on* ne désigne actuellement *aucun* ethnologue et que seuls les amateurs de fantaisie sur le folk-lore comparé en sont restés à ce concept de primitif évidemment des plus commodes, puisqu'il permet de baptiser ainsi toute peuplade où l'on découvre un trait *présupposé primitif*. Malgré la commodité de ce procédé qui devrait permettre de toujours trouver ce que l'on cherche, l'auteur est pourtant obligé parfois d'imposer aux faits des interprétations conformes à sa théorie, et c'est par une exégèse assez tyrannique qu'il arrive à faire rendre à certaines pratiques ou croyances sauvages le son « prélogique » désiré. Ainsi, de ce que telle peuplade africaine détruit et mutile un cadavre pour que le mort ne puisse nuire, l'auteur n'hésite pas à conclure : « On ne peut dire plus clairement que les deux (corps et âme) ne font qu'un. » (p. 331.) Ou encore, de ce qu'un indigène qui avait fait des flèches avec les os de son frère disait, en parlant de lui-même et de cet armement « mon frère et moi », M. Lévy-Bruhl infère que les Mélanésiens confondent la présence des os et la présence d'un mort (p. 309). La meilleure critique de ces fantaisies consisterait à écrire une réplique de *L'âme primitive* dont les exemples seraient tous tirés de la civilisation et des langues européennes. Ce ne serait pas difficile. L'auteur en tirerait un joli suc-

cès et rendrait par cette parodie un grand service à la science authentique.

Un autre signe de partialité dans l'interprétation des faits consiste, chez l'auteur, à ne jamais supposer un substrat expérimental à aucune croyance des non-civilisés, alors même que cette explication se présente d'elle-même à l'esprit avec la plus grande vraisemblance. Ainsi, chez les Baluba, les sorciers prétendent pouvoir dérober la personnalité d'un homme et faire de son corps un automate, l'ayant réduit, selon leur expression, à l'état « d'épi de blé vide ». Si l'on veut bien se rappeler la *possession*, au sens plein du mot, du magnétisé par son hypnotiseur, non seulement pendant l'hypnose, mais ensuite pendant un long intervalle de temps, où la suggestion du magnétiseur continue d'opérer ; si l'on veut bien noter que, de l'avis de ceux qui ont pris la peine d'observer leurs pratiques, les sorciers africains — entre autres — sont passés maîtres dans l'art de magnétiser, on conclura que la croyance des Baluba ne révèle pas un état d'esprit particulièrement « prélogique ». Il suffit pour lui restituer sa rationalité de le débarrasser de quelques puérilités purement adventices, comme celle qui consiste à croire que le sorcier appelle l'âme de sa victime et l'emprisonne dans une jarre.

Cette négligence délibérée des phénomènes préternaturels — ou même simplement d'apparence préternaturelle — me semble être une des tares les plus lourdes de la doctrine du « prélogisme » et, d'une manière générale, de tous les travaux de folk-lore où l'origine expérimentale — ou quasi expérimentale — des superstitions des peuples se trouve rejetée dans l'ombre ou supposée évidemment inexistante. Pour ma part, j'ai l'absolue conviction qu'une enquête attentive révèlerait pour une grande quantité de croyances et de pratiques magiques un fond de réalité objective. Andrew Lang a abordé ce problème dans *The Making of Religion*, mais il dérangeait trop de partis-pris pour être très écouté. J'aimerais, pour ma part, reprendre cette question et en pousser l'étude plus à fond. Mais j'estime que pour être convaincante, l'enquête doit ne fournir que des faits circonstanciés et des témoignages de première main. J'ai préparé un questionnaire à ce sujet et je l'ai adressé à divers missionnaires. Quelques-uns m'ont déjà envoyé des communications très intéressantes, mais beaucoup ne voient pas l'intérêt de ces questions, absorbés qu'ils sont par des problèmes plus immédiats. Je

me ferais un plaisir d'adresser mon questionnaire aux missionnaires qui seraient disposés à me faire profiter de leur expérience des pratiques magiques des peuplades qu'ils évangélisent et des faits anormaux qu'il leur a été donné de constater.

Pour en revenir au livre de M. Lévy-Bruhl, je ne crois pas, qu'en dépit de son talent d'exposition, de la finesse souvent trop ingénieuse de ses analyses psychologiques, il arrive à convaincre les ethnologues de la justesse de ses thèses. Il est en effet à noter que jusqu'ici les suffrages qu'il a rencontrés se trouvent beaucoup plus chez les psychologues et les sociologues que chez les spécialistes de l'ethnologie.

12. — Le livre de A. C. Haddon traduit par M. Van Gennep appartient plutôt à l'anthropologie qu'à l'ethnologie. L'auteur tente une classification des races humaines et la détermination de leur répartition géographique. Les caractères physiques sur lesquels il se base pour sa classification sont principalement : les cheveux, la pigmentation de la peau, la taille, la forme de la tête, les éléments de la face, les caractéristiques du nez et des yeux. Contrairement à l'opinion courante, l'auteur montre que les caractères physiques des races s'ils sont en corrélation avec les conditions climatiques ne la laissent point discerner : les indigènes du bassin congolais sont noirs ; ceux du centre de Bornéo sont jaune pâle ; ceux des forêts amazoniennes sont jaune orangé. Trois habitats climatiquement analogues, trois pigmentations différentes... Le livre de A. C. Haddon est savant, mais sans pédantisme, de lecture facile pour le lecteur cultivé. Ses conclusions, comme celles de toutes les œuvres de vraie science, sont des plus modestes : un classement cohérent des variétés de races humaines semble impossible à l'auteur (p. 268). A noter l'accord des vues de Haddon et de celles du P. Schmidt sur l'habitat originel de l'homme (p. 270). Il est intéressant de remarquer que conduits par des voies différentes, l'anthropologiste et l'ethnologue admettent que la diffusion de la race humaine s'est faite en partant d'une région asiatique. De bonnes planches ornent ce volume plus original, plus moderne, et moins dogmatique que les autres ouvrages récents sur ce sujet.

13. — Le livre du métapsychiste italien aurait pu être passionnant. Il n'a qu'un intérêt médiocre. Les cas qu'il cite sont ou anciens (empruntés au *Making of Religion* d'Andrew Lang), ou peu convaincants. J'ai dit plus haut ce que je pensais de ce que l'au-

teur appelle « les manifestations supranormales chez les non-civilisés ». Je suis certain que ces manifestations existent ; mais le livre de M. Bozzano n'aurait pas été de nature à me procurer cette certitude si je n'avais possédé là-dessus mes preuves personnelles. Il y fait trop état de récits d'allure fantaisiste, néglige de donner des références précises et manifeste, en produisant certains cas peu intéressants, que sa documentation n'avait pas atteint une suffisante richesse quand il a composé cet ouvrage.

14. — L'étude de M. de Vesme, dans la *Revue métapsychique*, appelle des réserves du même ordre. Trop de récits sont de seconde main. Le contrôle des sources s'impose, — on ne saurait trop le répéter, — dans le domaine du merveilleux, où l'imagination des civilisés ressemble à s'y méprendre à celle des prétendus « primitifs ». J'ai trouvé pour ma part que des citations déformant complètement un texte primitif avaient été copiées les unes sur les autres par toute une série d'auteurs dont aucun n'avait eu la curiosité de rechercher le récit original. Les références laissent à désirer : l'auteur renvoie, par exemple, à un article de journal étranger en citant simplement l'année. C'est le cas notamment pour un article du Rév. Weston, évêque de Zanzibar, paru dans le *Daily Express*. J'estime que, pour des faits de ce genre, il faudrait même donner, au moins en note, le texte dans l'original. Ces réserves faites, l'étude de M. de Vesme est supérieure, très nettement, à l'ouvrage précité de Bozzano. Elle forme, sans le vouloir, une très bonne critique du livre de M. Lévy-Bruhl sur L'âme primitime, en montrant combien les sauvages sont justifiés à interpréter certains faits sans satisfaire pleinement à la raison raisonnante. La pensée scientifique, elle, ne s'en tire qu'en prenant la fuite, ce qui n'est pas une solution dont elle ait lieu de s'enorgueillir. J'allais omettre une critique importante : le titre de l'étude de M. de Vesme : *Le rôle des phénomènes métapsychiques dans l'origine des croyances religieuses*, témoigne une méconnaissance des croyances religeuses proprement dites des peuples les plus primitifs que l'on connaisse : ces croyances se ramènent comme on le sait au culte rudimentaire d'un Etre suprême. Les rites magiques développés ne sont pas le fait des « origines ». Or, comme il est peu probable que les phénomènes auxquels l'auteur fait allusion aient donné lieu à la croyance en l'existence d'un être tout puissant, créateur des hommes et rémunérateur de leurs actions, il serait préférable de remplacer « croyan-

ces religieuses » par « croyances magiques » ou « pratiques de sorcellerie ».

15. — Les observations du Père Paul Schévesta, recueillies au cours d'une expédition organisée en 1924-25 chez les Sémang de Malacca, viennent à propos confirmer les lignes qui précèdent. Je les ai résumées en rendant compte de sa conférence à la *Semaine d'ethnologie religieuse* (N° 10, k). Je mentionnerai simplement ici le vif intérêt que présente la relation plus étendue donnée par l'auteur dans un volume enrichi d'une illustration abondante.

16. — M. Malinowski, après une enquête chez diverses peuplades polynésiennes, croit non seulement pouvoir affirmer que chez elles le rôle physiologique du père de la conception est ignoré, mais que cette ignorance est un trait général de la pensée primitive. En ce qui concerne les populations mêmes qu'il a étudiées, il est permis de rester sceptique, si l'on considère que les mêmes affirmations ont été maintes fois produites au sujet des Australiens, et qu'en fin de compte, on a reconnu qu'elles étaient fondées sur une erreur ou pour mieux dire sur l'incompréhension de la pensée des sauvages par des explorateurs insuffisamment rompus aux finesses de la théologie... Le Dr Basedow, dans son dernier livre sur *The Australian Aboriginal* (p. 284), fait à ce sujet les réflexions suivantes : « On lit souvent, et c'était ma propre impression, tant que je n'eus pas acquis une connaissance plus approfondie des tribus, que les Australiens n'établissaient aucun lien entre la conception et les rapports sexuels. Cela n'est pas exact : les jeunes gens, il est vrai, sont tenus dans l'ignorance de cette question, et les étrangers sont traités de même quand ils interrogent les adultes sur ce sujet ; mais ceux-ci croient à une double création de l'être humain, une création matérielle et une création spirituelle. Le corps est le produit des rapports sexuels, mais l'âme provient d'influences dirigées par un esprit totémique. » D'où il ressort qu'en dernière analyse (et totémisme à part), les indigènes australiens ne pensent pas autrement sur la question que saint Thomas lui-même, et que les explorateurs n'avaient rien compris à leurs explications en raison de leurs préjugés matérialistes... Jusqu'à nouvel ordre, il est permis de se demander si M. Malinowski n'a pas été victime d'une erreur semblable. Dans tous les cas, même s'il n'en était pas ainsi, l'extension de la prétendue ignorance des Polynésiens à *tous* les primitifs paraîtra un peu exagérée.

17. — Le livre de M. D. Essertier sur *Les formes intérieures de l'explication* n'appartient à l'ethnologie que par les illustrations qu'il y emprunte pour construire sa thèse. Il est curieux que l'auteur, après avoir aperçu et critiqué avec finesse les généralisations de Durkheim et de M. Lévy-Bruhl, se laisse aller aux mêmes errements a prioristes et aux mêmes procédés anti-historiques. Samoyèdes, Chinois, Polynésiens, Malais, lui servent indifféremment pour retrouver des formes de pensée prétendue « primitive ». C'est chez les Yakoutes et les Dakotas que l'on recherche la conception primitive de l'âme humaine.

L'auteur n'ignore pas certains travaux de l'école historique et il cite à l'occasion l'étude du P. Koppers sur les Fuégiens et les comptes rendus de la *Semaine d'Ethnologie religieuse*. En revanche, il ne s'est pas familiarisé avec les méthodes de cette école. Cela lui interdirait des procédés aussi sommaires que celui qu'il emploie pour régler en quelques lignes toute controverse sur la portée réelle du monothésisme primitif. Certaines peuplades, on le sait, ont relégué au deuxième plan au point de vue pratique, l'Etre suprême dans l'existence de qui elles croient, mais qu'elles estiment indifférent aux affaires des hommes. Les unes attribuent cette indifférence à la méchanceté des hommes, les autres à la crainte que Dieu éprouve de ses créatures devenues trop subtiles, etc. « La diversité de ces explications, conclut M. Essertier, est significative. Elles se dédétruisent mutuellement. » (p. 117.) Cette subtilisation des facteurs de signe contraire est citée ici pour montrer de quel main leste l'auteur traite les faits authentiques. J'ai dit plus haut que M. Essertier cite quelques ouvrages inspirés par la méthode historique. Cela ne l'empêche pas de croire et d'écrire que magie et religion ne sont point distinguées dans les sociétés inférieures (p. 149). S'il a lu avec l'attention désirable l'ouvrage du P. Koppers sur les Fuégiens, il est difficile de soutenir cette thèse démentie par des faits nombreux et bien établis.

On regrette d'avoir à faire à M. Essertier ces critiques, car son ouvrage contient par ailleurs des choses excellentes. J'ai cité ses réfutations (sommaires) de Lévy-Bruhl et Durkheim. Dans le même ordre d'idées, mentionnons sa distinction très judicieuse entre la pensée *conceptuelle* ou logique (qui est celle de tous les hommes) et la pensée *scientifique* qui n'est au fond qu'un système, une méthode,

un instrument d'acquisition récente, qu'on ne saurait incriminer les sauvages de n'avoir pas encore trouvé (p. 260).

Je suis heureux aussi de rencontrer chez l'auteur cette confirmation de mon opinion sur le substrat expérimental des superstitions sauvages. Je la rencontre à la page 255, où il est dit que l'étude de la pensée des non-civilisés est malaisée et que, pour la tenter, « ce n'est pas trop de toutes les ressources d'une psychologie qui embrasserait mêmes les « forces inconnues ».

Il est simplement regrettable qu'avec des principes aussi sains, avec des dons critiques aussi précieux, M. Essertier se soit laissé aller à une synthèse trop semblable à celles qu'il blâme.

18. — L'ethnologie attend beaucoup de ceux qui, ayant vécu parmi les peuplades dont ils décrivent les mœurs, doivent nous apporter ce qui manque généralement aux compilations : la vie. L'ouvrage du R. P. Delmas est, en partie, une compilation, mais une compilation de famille, si l'on peut dire, puisque ce missionnaire n'a fait qu'utiliser des notes de ses confrères et les a utilisées avec la compétence que lui donne son expérience personnelle de la vie marquisienne. La civilisation des îles Marquises apparaît comme extraordinairement compliquée, et l'on admire que des sociologues ou des folk-loristes aient pu citer les mœurs polynésiennes comme des mœurs primitives. L'ouvrage du Père Delmas confirme ce que l'on savait déjà du polythéisme raffiné de ces populations, de leur cruauté, de leur cannibalisme, de leur lubricité. On aimerait, dans une monographie, plus de détails sur certaines pratiques intéressantes comme l'adoption, le *Koika haka hiti* (variété de *potlatch* amérindien). La magie ne semble pas non plus avoir reçu toute l'attention désirable. Elle se présente dans le livre uniquement comme un ensemble de pratiques grotesques, de grossières supercheries, sans laisser soupçonner le substrat préter-naturel, — spirite, démoniaque, médiumnique, comme il plaira de le dénommer. — qui là, comme ailleurs, doit se dissimuler sous les jongleries. Signalons, sous le rapport des faits sinon préternaturels, du moins étranges, l'emploi de la plante *ti* (Asparagus terminalis) dont on frappe sept fois un brasier ardent pour pouvoir ensuite le traverser pieds nus. Selon l'auteur, on a vu des *taua* (prêtres-schamanes) se promener impunément, pieds nus, sur des pierres incandescentes, après s'être munis d'un pied de cette plante appelée aussi *Cordyline*

australis. L'expérience aurait été faite en 1896 en présence de plus de deux cents témoins (p. 126). Aucune explication de cette curieuse expérience n'est suggérée. Elle permet du moins de constater, une fois de plus, l'habileté consommée de certains sorciers dont le savoir faire met au rouet la perspicacité des Européens et, par là, légitime dans quelque mesure, la crédulité de leurs compatriotes. L'ouvrage contient le texte et la traduction d'un curieux chant rituel chanté à l'occasion des sacrifices humains. L'auteur semble avoir été très surpris et même ému de rencontrer chez les Marquisiens des croyances rappelant celles des chrétiens (divinité trinitaire). On ne voit pas trop pourquoi, puisqu'il reconnaît lui-même que des contacts avec les populations chrétiens ont dû avoir lieu. La tradition d'un déluge, d'allure très biblique, suggère les mêmes réflexions.

Olivier Leroy.

Informations

Notes et Documents

La Sainte Messe « étudiée » par un collaborateur de M. Couchoud

Ce n'est pas sans quelque appréhension que nous avons ouvert le récent ouvrage sur la *Messe* paru dans la collection Couchoud : les précédents volumes de cette collection laissaient pressentir qu'un tel sujet, traité par un collaborateur de M. Couchoud, le serait de la façon la plus fantaisiste. Un instant, cependant, avec un optimisme qu'on jugera peut-être excessif, nous avons voulu espérer que nous ne perdrions pas tout à fait notre temps à parcourir les 208 pages du coquet volume. Parfois, la critique catholique peut tirer profit à certaines recherches dont elle n'accepte pas toutes les conclusions. Dans la *Vie catholique* (1er octobre 1927), Mgr Batiffol ne reconnaissait-il pas naguère, en rendant compte du savant livre de Lietzmann (*La Messe et la Cène du Seigneur*), que tout n'était pas à rejeter du schema aventureux proposé par le critique protestant? A la suite du P. Lebreton, Mgr Batiffol estime qu'on peut retenir l'une ou l'autre vue de Lietzmann et il fait notamment un mérite au critique libéral d'avoir mis en relief la substitution de l'eucharistie du matin à l'eucharistie du soir : c'est, dit-il, « un trait de lumière dans l'obscure préhistoire de la liturgie ». Les chercheurs impartiaux savent se contenter de pareils résultats, qui, pour être modestes, n'en font pas moins progresser le savoir humain lentement et sûrement. A de tels efforts, pourquoi hésiterions-nous à donner notre acquiescement? A l'ouvrage de Lietzmann, on pourrait joindre celui de K. Völker (*Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche*, Gotha, 1927), qui, en dépit d'une thèse générale sur laquelle on doit faire les plus expresses réserves, met fort bien en lumière l'indépendance primitive de l'agape par rapport à la liturgie eucharistique... « L'auteur, écrit

M. J. Coppens dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, juiliet 1927, p. 550, fait preuve d'un méritoire effort d'impartialité et d'un sens historique averti. »

Le collaborateur de M. Couchoud, M. L. Coulange, n'aurait eu qu'avantage à s'inspirer de tels exemples : déclarons nettement qu'il n'en a rien fait et que son livre manque de sérieux. M. Coulanges maltraite les textes avec un sans-gêne qui le déconsidérera aux yeux des spécialistes. Rien de plus étrange que sa thèse concernant la prétendue « revision » de l'*Apologie* de saint Justin (p. 61). Trouve-t-il dans les lettres de saint Ignace (*Ephésiens*, 20) l'affirmation connue sur l'Eucharistie « remède d'immortalité, etc... », il se garde bien d'utiliser une précieuse indication de Lietzmann (Cf. Lebreton, *Recherches de science religieuse*, juin-août 1927, p. 331) et de remarquer que nous avons là un texte *liturgique* antérieur à Ignace. Se référant à M. Delafosse[1], il ne craint pas d'affirmer qu'il ne s'agit pas de l'eucharistie catholique, mais d'une institution exclusivement en vigueur dans les communautés marcionites. M. Coulanges, voit ou, plus exactement, met du marcionisme partout : marcionites, les épîtres ignatiennes ; marcionite, le « message » du Christ à Paul relatif à l'institution de l'Eucharistie. Si la messe n'est pas marcionite, c'est qu'elle a été instituée au IIIe siècle par Hippolyte qui introduisit le « message » paulinien dans la liturgie.

Tout s'explique désormais. D'obscurités dans la préhistoire eucharistique, il n'est plus question : grâce à l'initiative hardie d'Hippolyte, le banquet primitif est devenu un mémorial de la mort du Christ !

On ne réfute pas de telles simplifications sur lesquelles il conviendrait peut-être de garder le silence, si elles ne risquaient pas d'égarer les lecteurs inavertis. Ajoutons que l'histoire de la messe au moyen-âge n'est pas mieux traitée. Ce que dit l'auteur (p. 160) des « partisans des signes de croix consécrateurs » qui auraient institué l'élévation, est parfaitement arbitraire... C'est une pitié de voir trancher avec une pareille insouciance des problèmes de cette importance.

E. D.

1. Cf. dans la *Revue Apologétique*, nov. 1927, les justes remarques de M. Venard, dans sa chronique si documentée, p. 618.

Petite Correspondance

I. — Question de Liturgie

Q. *Le seul fait de passer à la sacristie, après la messe, supprime-t-il le droit d'user de la chape de la couleur de l'office, lorsqu'on veut donner la bénédiction de Saint-Sacrement, étant donné qu'aucune cérémonie, prière, sermon, etc... ne sépare la messe de la bénédiction?*

R. La réponse n'est pas douteuse : de l'avis de tous les liturgistes, le seul fait de passer à la sacristie supprime le droit d'user de la chape de la couleur de l'office. Cf. Levavasseur-Hoegy, I, 26.

II. — Le prétendu mariage de Bossuet

Q. *Un de nos lecteurs s'inquiète au sujet d'un mariage ou d'une liaison coupable qu'aurait entretenue le grand évêque de Meaux avec Mlle de Maulémon.*

R. Il a été maintes fois répondu à ces imputations calomnieuses qui ne se posent sur rien d'historiquement solide. Nous nous contentons de vous renvoyer à la brochure documentée de J. Gaignet, *Le prétendu mariage de Bossuet*, Paris, Bloud, 1907 (Collection Science et religion).

III. — Le problème de la vie future chez le peuple d'Israël

Q. *On nous demande des renseignements bibliographiques sur ce point*

R. Voir *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux). Art. Ame : Vigouroux. *Bible et découvertes modernes*, t. IV (Paris, Berche et Tralin) : Touzard. *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans *Rev. biblique*. 1898, p. 207-241 ; Condamin, *Etudes sur l'Ecclésiaste*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 493 et s. ; P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Achéens*, *Revue Biblique*, 1907. p. 59-78. — Le protestant radical Lods a publié (2 vol.) : *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*. 1906, Paris, Fischbacher.

Revue des Revues

Revues étrangères

The Month. — Août 1927. Herbert Thurston, qui est un peu dénicheur de miracles, s'en prend maintenant à un fameux miracle eucharistique, celui qui est raconté dans la vie de Sainte Julienne de Falconieri (Bréviaire romain, 19 juin, sixième leçon). On raconte que Julienne, trop malade pour communier, demanda que le prêtre voulut bien approcher la Sainte Eucharistie autant que possible de son cœur. Le prêtre lui donna satisfaction et voici que, soudain, à la surprise de tout le monde, la sainte hostie disparut et au même instant Julienne rendit le dernier soupir.

Le miracle parut incroyable jusqu'au moment où eut lieu la toilette funèbre. Alors on constata que, sur le côté gauche de la poitrine, avait été imprimée comme avec un sceau une image de l'hostie sur laquelle on voyait une représentation de Jésus crucifié.

Contre la réalité de ce fait, Herbert Thurston soulève deux difficultés. D'abord, le premier récit, qui fut composé dix-huit jours après les événements, ne mentionne pas la marque faite par l'hostie sur la poitrine, et ce silence est significatif. Cette particularité est mentionnée non pas en 1341, date de la mort de Julienne, mais vers 1384.

De plus, des récits concernant la pénétration miraculeuse d'une hostie à travers la poitrine, n'étaient pas inconnus à l'époque de Julienne. On citait alors, dans la chrétienté, pas mal de faits analogues. H. Thurston, qui donne des exemples, conclut : « Ceux qui sont bien familiarisés avec la pratique médiévale d'adapter inconsciemment de vieilles légendes à des cas nouveaux et à des personnages fameux, seront peu disposés à trouver suffisants et convaincants les témoignages concernant le prodige que nous discutons. Julienne était si profondément vénérée que l'on tiendra pour vraisemblable l'explication suivante : un accident ou un fait survenu dans la confusion, aux pieds de la mourante, aura été transformé en prodige surnaturel d'une haute signification.

Septembre. — En Angleterre, on appelle *démon de Malthus* l'épouvantail qu'avait dressé ce fameux économiste en posant sa loi de la population, à savoir : une population qui se développe normalement s'accroît dans une proportion géométrique, tandis que les moyens de subsistance ne croissent que dans une proportion arithmétique. De là l'impérieuse nécessité de limiter la procréation.

H. Sommerille rappelle que Malthus a mal formulé sa loi, qu'il y a dans l'univers d'immenses espaces où la culture est possible et que les progrès scientifiques peuvent développer le rendement du sol cultivé. « L'accroissement des moyens de subsistance devance partout l'accroissement de la population. Le démon de Malthus est bien enchaîné. »

La rédaction. *La conférence universelle des sectes dissidentes. (A world conference of the sects.)* Elle s'est tenue pendant trois semaines, à Lausanne, au mois d'août ; 500 membres présents représentaient 93 sectes (*Rev. Apol.*, septembre 1927). Echec complet. Il ne pouvait en être autrement. Comment établir une unité entre des Eglises dont les doctrines sont opposées ?

Même note dans *America*, 17 septembre 1927 ; dans *Nova et vetera* (*Revue catholique pour la Suisse romande*), octobre-décembre 1927 ; dans *L'Ami du Clergé*, 15 *septembre* 1927 *et Revue des Jeunes* (10 oct. 1927, art. de M. Ch. Journet).

Gregorianum. — Septembre 1927. E. Elter, *Norma honestatis ad mentem Divi Thomae.* — E. Hocedez, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle* entre l'essence et l'existence (1276-1287). — K. Franck (*Die Stellung der Gottesidee in der naturwissenschaftlichen Forschungsmethode*) montre que l'étude de l'univers conduite avec les méthodes qu'on applique aux sciences naturelles permet de conclure logiquement et avec certitude à l'existence de Dieu.

A. Rozwadowski, *De problemate criteriologico* (secunda pars) : objectivitas conceptuum.

America. — 8 octobre 1927. J. J. Mac Carthy, S. J., a eu l'idée de dresser la liste des savants qui ont été ou sont catholiques et ont été éminents dans la science de l'électricité. Il a relevé 33 noms. Sur ce nombre, dix sont français : Ampère, Antoine César Becquerel, Henry Becquerel, Branly, Carré, Coulomb, Foucault, abbé Haüy, Gramme, abbé Nollet.

On pourrait établir de pareilles listes pour l'astronomie, la chimie, la biologie et les autres branches de la science.

Zeitschrift fur katholische Theologie. — 4e fasc. 1927. F. Schagenhaufen achève son étude sur *le caractère spirituel de l'attente juive du royaume*. Ceux qui voudront reconstituer le milieu dans lequel s'est développé l'évangile ne pourront négliger ce travail approfondi. — H. Grisar, *Agnès martyre romaine. L'histoire, la légende, les monuments*. — Dans une longue note érudite, A. Gatterer analyse les principaux ouvrages récents, catholiques ou non, sur l'occultisme et le spiritisme.

Bibliographie

L'Anti-Coran ou le Mahométisme condamné par lui-même : un examen privé des fondements de la religion arabe, par un Turc converti (**Jean-Maria Aarifi**). 2e éd. revue et améliorée, Paris, Ernest Leroux, 1927 ; 305 pp. petit in-16.

Ce virulent ouvrage adversus mahometanos renouvelle un genre apologétique, excellent en son principe, mais d'une réalisation délicate. Comme l'auteur l'indique très loyalement, c'est d'un « examen privé » de la doctrine musulmane qu'il s'agit et l'apologie de la foi chrétienne qui se trouve faite indirectement est celle d'un christianisme assez vague et non celle du catholicisme.

L'auteur, suivant la méthode même des commentateurs musulmans, discute les principales affirmations dogmatiques du Coran, verset par verset. On ne saurait nier la justesse de ses critiques ; mais on souhaiterait de le voir apporter à cette polémique un peu plus de clarté et d'ampleur. On lui voudrait surtout une passion qui laisse place à une charité plus apparente, qui aurait — elle aussi — sa valeur persuasive.

La langue de l'auteur, savoureuse, remplie à la fois d'archaïsmes et de néologismes n'est pas la moindre originalité de cet ouvrage. Un Glossaire, qui en facilite l'intelligence, réserve aux linguistes quelques surprises.

H. T.

C. Vialatoux, C. André, E. Gallois, J. Hours, G. Bidault, M. Breton, Un grand débat catholique et français (Cahiers de la Nouvelle Journée, 10), 244 p., Bloud et Gay, 14 fr.

Il s'agit encore de l'*Action française* dont les doctrines sont passées au crible d'une critique pénétrante par des hommes de talent. On lira notamment l'étude de M. C. André sur le **Principat intellectuel de Charles Maurras** et celle de M. J. Hours sur l'**Action française et l'histoire de France**. Puissent ces diverses études contribuer à ouvrir les yeux de ceux qui se dérobent encore au devoir de l'obéissance filiale et complète

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE, PARIS.

TABLES

DU

TOME XLV

Juillet 1927 à Décembre 1927

I. — Table des sommaires

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JUILLET 1927.

L. Desnoyers. La politique et la religion dans l'établissement de la royauté en Israël, p. 5. — **P. Humbert.** Au couchant des cosmogonies, p. 20. — **A. Bessières.** Sacerdoce et Sacrifice. p. 31. — **B. Amoudru.** Duhamel et le problème du bonheur, p. 47. — **A. d'Alès.** Le P. Léonce de Grandmaison, p. 59. — *L'Actualité religieuse.* — **R. Ricard.** A propos de la persécution mexicaine, p. 62. — **J. R.** De l'École centrale au Sacerdoce, p. 71. — *Chroniques.* — F. **Cimetier.** Chronique des actes du Saint Siège : Dix ans après le code, 78. — **J. Vincent.** Chronique littéraire : Renouveau, p. 96.

Informations. Notes et documents. — I. Le scandale de Jésus. — II. Le Comité catholique du Cinéma. — III En parcourant les revues italiennes, p. 106.

Petite Correspondance. — I. Petite curiosité astronomique. — II. La Neutralité dans les œuvres. — III. Un diacre peut-il bénir les fidèles? — IV. Attitude du célébrant pendant la lecture de l'Évangile. — V. La Bénédiction du cordon, p. 116.

Revue des Revues. — Bibliographie, p. 120.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'AOUT 1927.

E. Masure. Aux Origines du dogme chrétien: le sacrifice de l'Eucharistie, p. 129. — **E. Charles.** L'œuvre de Mauriac en regard du catholicisme, p. 153. — **L. Herpeel.** Catholiques et catholicisme. — I. Dans le domaine social, p. 179. — **R. Jolivet.** La Psychologie de la prière, p. 193. — **F. Albert.** A propos des planètes et de leurs habitants, p. 202. — *L'Actualité Religieuse.* — **J. Guitton.** La Révision du Prayer-Book, p. 204. — **C. Mercier.** L'influence bolcheviste au Mexique, p. 211. — **E. Horn.** Notes de littérature hongroise, p, 213. — *Chroniques.* — **A. Condamin.** Chronique Biblique : Ancien Testament (I), p. 217. — **F. Cimetier.** Chronique des Actes du Saint-Siège (*fin*), p. 229.

Informations. Notes et documents. — I. La collection « Christianisme » du Dr Couchoud jugée par un protestant de gauche. — II. L'Eugénique. — III. Sur l'indifférence religieuse pendant la guerre, p. 244.

Petite Correspondance. — I. Pour étudier la question des *Indulgences*. II. Comment interpréter la formule de l'Absolution. — III. Encore les Paraboles évangéliques. — IV. Administration de l'Extrême-Onction, p. 251.

Revue des Revues. — Bibliographie, p. 254.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE SEPTEMBRE 1927.

E. Masure. Aux origines du dogme chrétien : le sacrifice de l'Eucharistie (*suite*), p. 257. — **L. Herpeel.** Catholiques et catholicisme — II. Le domaine civique, p. 271 — **G. Bardy.** L'œuvre du P. L. de Grandmaison, p. 279. — **J. des Cognets, Ch. Romain.** Ben-Hur, p. 290. — *L'Actualité religieuse.* — **A. de Lilienfeld.** Le Mouvement pour l'Union des Eglises, p. 302. — **E. Mallet.** La Semaine sociale de Nancy, p. 313. — **Ch. Mercier.** La Conférence mondiale en faveur de la foi et de l'ordre, p. 321. — *Chroniques.* — **A. Condamin.** Chronique Biblique : Ancien Testament (II), p. 326 — **G. Bardy.** Chronique des Origines chrétiennes, p. 347.

Informations. Notes et documents. — I. La dévotion au Pape (A. Bessière). — II. Les Filles de la Croix. — III. De la Franc-Maçonnerie au catholicisme. — IV. Le Bureau catholique et médical des Missions aux Etats-Unis, p. 367.

Petite correspondance. — I. L'Eglise et le prêt à intérêt. — II. Un catholique, peut-il être socialiste ? p. 380.

Revue des Revues. — Bibliographie, p. 382.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'OCTOBRE 1927

E. Masure. Aux origines du dogme chrétien : le sacrifice de l'Eucharistie (1re *partie fin*), p. 385. — **L. Herpeel.** Catholiques et catholicisme. — III. Le problème international, p. 402. — **A. Bouyssonie,** Bergson d'après un livre récent, p. 412. — **Fr. E. de M.** L'apostolat monastique actuel, p. 424 — **J. de Talhouët.** Le Hasard et la finalité, p. 432. — *L'Actualité religieuse.* — **B. de Solages.** Primauté du Spirituel, p. 440. — **A. Bangha.** La renaissance religieuse en Hongrie : Mgr Ottokar Prohaszka, p. 445. — **E. Rome.** Les retraites intellectuelles, p. 450. — *Chroniques.* — **A. Leman.** Chronique d'histoire moderne, p. 453. — **F. Pinardel.** Chronique artistique, p. 471.

Informations. Notes et documents. — I. La vie chrétienne au premier siècle (**E. Dumoutet**). — II. La Semaine missiologique de Louvain. — III. La Mission de Foucauld — IV. Ecclesia, p. 491.

Petite Correspondance. — I. Sainte Jeanne d'Arc, Regnault de Chartres et le berger du Gevaudan. — II. Les fouilles de Suse et le récit biblique, p. 498.

Revue des Revues, p. 500. — Bibliographie, p. 508.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE NOVEMBRE 1927

G. Bardy. Un prédicateur populaire au IIIe siècle. — Les homélies d'Origène, p. 513. — **E. Masure.** Aux origines du dogme chrétien : le sacrifice de l'Eucharistie (2e partie), p. 527. — **J. Cabannes.** Sur la valeur philosophique des lois expérimentales, p. 538. — **L. Herpeel.** Catholiques et catholicisme. — IV. Mise au point pour l'éducation, p. 551. — **B. de Solages.** A propos d'un

livre de M. Vigouroux. Liturgies et spiritualité. Origines apostoliques, p. 568. — *L'Actualité Religieuse* : **M. Legendre.** L'année religieuse en Espagne, p. 575. — **L. de Bailliencourt.** Le problème de l'adolescence salariée. — — *Chroniques.* — **L. Vénard** Chronique biblique. Nouveau Testament, p. 601. **P. Niedergang.** Chronique pédagogique, p. 627.

Informations Notes et documents. — I. L'Islam. Croyances et Institutions. — II. Ecole et Neutralité, p. 631.

Petite Correspondance. — I. La préparation des jeunes séminaristes aux examens universitaires. — II. Pour étudier la vie et l'influence des principaux universitaires catholiques ou convertis. p. 637.

Revue des Revues, p. 638. — Bibliographie, p. 640.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE DÉCEMBRE 1927.

S. Gr. Mgr Baudrillart. Bernarde, ad quid venisti?, p. 641 — **M. J. Lagrange.** Sur le sentiment religieux dans la Religion grecque. A propos d'un livre récent, p. 657. — **E. Masure.** Aux origines du dogme chrétien : le sacrifice de l'Eucharistie (3e partie), p. 662. — **G. Bardy** Un prédicateur populaire au IIIe siècle. — Les homélies d'Origène (II), p. 679. — **P. Bonnetain.** L'Avent : le second avènement de N.-S., p. 692. — **B. Amoudru.** Lamartine et le narcissisme contemporain, p. 703. — XXX. L.-C. Fillion, P. S. S., p. 706 — *L'Actualité Religieuse.* — **E. Levesque.** La prédication de Bossuet à Meaux, p. 708. — **E. Horn.** La vie religieuse en Hongrie, p. 717. — *Chroniques.* — **R. Jolivet.** Chronique de philosophie, p. 723. — **G. Leroy.** Chronique d'ethnologie, p. 742.

Informations. Notes et documents. — La Sainte Messe étudiée par un collaborateur de M. Couchoud, p. 764.

Petite Correspondance. — I. Question de liturgie. II. Le prétendu mariage de Bossuet. — III. Le problème de la vie future en Israël, p. 766.

Revue des Revues, p. 766. — Bibliographie, p. 768.

II. — Table par noms d'auteurs.

A

Albert (F.). — *A propos des planètes et de leurs habitants*, 202-203.
Alès (A. d'). — *Le P. Léonce de Grandmaison*, 59-61.
Amoudru (B.). — *Georges Duhamel et le problème du bonheur*, 47-58. — *Lamartine et le narcissisme contemporain*, 703-706.

B

Bailliencourt (L. de). — *Le problème de l'adolescence salariée*, 584-600.
Bangha (A.). — *La Renaissance religieuse en Hongrie : Mgr Ottokar Prohaszka*, 445-449.

Bardy (G.). — *L'œuvre du R. P. de Grandmaison*, 279-289. — *Chronique d'histoire des Origines chrétiennes*, 347-366. — *Un prédicateur populaire au III^e siècle : les homélies d'Origène*, 513-526; 679-691.
Baudrillart (Mgr). — *Bernarde, ad quid venisti?* 641-656.
Bessières (A.). — *Sacerdoce et Sacrifice*, 31-46.
Bonnetain (P.). — *L'Avent : le second avènement de Notre-Seigneur*, 692-703.
Bouyssonie (A.). — *Bergson d'après un livre récent*, 412-423.

C

Cabannes (J.). — *Sur la valeur philosophique des lois expérimentales*, 538-550.
Charles (E.). — *L'œuvre de Mauriac en regard du catholicisme*, 153-178.
Cimetier (F.). — *Chronique des Actes du Saint-Siège*, 78-95, 227-243.
Cognets (J. des) et (Ch. **Romain**). — *Ben-Hur*, 290-301.
Condamin (A.). — *Chronique biblique : Ancien Testament*, 217-226; 326-346.

D

Desnoyers (L.). — *La politique et la religion dans l'établissement de la royauté en Israël*, 5 19.

G

Guitton (J.). — *La Revision du Prayer Book*, 204-211.

H

Herpéel (L.) — *Catholiques et catholicisme*. I. *Dans le domaine social*, 179-192. — II. *Le domaine civique*, 271-278. — III. *Le problème international*, 402-411. — IV. *Mise au point pour l'éducation*, 551-567.
Horn (E.). — *Notes de littérature hongroise*, 213-216. — *La Vie religieuse en Hongrie*, 717-721.
Humbert (P.). — *Au couchant des cosmogonies*, 20-30.

J

Jolivet (R.). — *La Psychologie de la prière*, 193-201. — *Chronique de philosophie*, 723-741.

L

Lagrange (M.-J.). — *Sur le sentiment religieux dans la religion grecque. A propos d'un livre récent*, 657-661.
Legendre (M.). — *L'année religieuse en Espagne*, 575-584.
Leman (A.). — *Chronique d'Histoire moderne*, 452-470.
Leroy (O.). — *Chronique d'ethnologie*, 742-763.
Levesque (E.). — *La prédication de Bossuet à Meaux*, 708-717.
Lilienfeld (A. de). — *Le mouvement pour l'union des Eglises*, 302-313.

M

M (E. de). — *L'Apostolat monastique actuel*, 424-431.
Mallet (E.). — *La Semaine sociale de Nancy*, 313 320.
Masure (E.). — *Aux Origines du dogme chrétien; Le sacrifice de l'Eucharistie*, 129-152; 257-270; 385-401; 527-537; 662-678.
Mercier (Ch.). — *L'Influence bolcheviste au Mexique*, 211-213. — *La Conférence mondiale en faveur de la Foi et de l'Ordre*, 321-325.

N

Niedergang (P.). — *Chronique pédagogique*, 627-630.

P

Pinardel (F.). — *Chronique Artistique*, 471-489.

R

R. (J.). — *De l'Ecole centrale au Sacerdoce*, 71-77.
Ricard (R.). *A propos de la persécution mexicaine*, 62-70.
Romain. — Cf. **Cognets** (J. des).
Rome (E.). — *Les Retraites intellectuelles*, 450-451.

S

Solages (B. de). — *Primauté du spirituel*, 440-444. — *A propos d'un livre de M. Vigourel. Liturgie et spiritualité. Origines apostoliques*, 568-574.

T

Talhouet (J. de). — *Le hasard et la finalité*, 432-439.

V

Venard (L.). — *Chronique biblique : Nouveau Testament*, 601-627.
Vincent (J.). — *Chronique littéraire*, 96-105.

X

XXX. — *L.-C. Fillion*, P. S. E., 706-708.

III. — Table par matières

A

Absolution. — *Comment interpréter la formule de l'Absolution* (Petit. Corr.), 252.
Actes du Saint-Siège. — *Chronique des Actes du Saint-Siège* (F. Cimetier), 78-95; 227-243.
Adolescence salariée. — *Le problème de l'adolescence salariée* (L. de Baillencourt), 584-600.
Apostolat. — *L'Apostolat monastique actuel* (E. de M.), 424-431.
Arts. — *Chronique artistique* (F. Pinardel), 471-489.
Astronomie — *Petite curiosité astronomique* (Petit. Corr.), 116.
Avent. — *l'Avent : le second avènement de Notre-Seigneur* (P. Bonnetain), 692-703.

B

Bénédiction. — *La Bénédiction du cordon* (Petit. Corr.). 119. — Cf. **Diacre.**
Bergson. — *Bergson d'après un livre récent* (A. Bouyssonie), 412-423.
Bonheur. — Cf. **Duhamel.**
Bossuet. — *La prédication de Bossuet à Meaux* (E. Levesque), 708-717. — *Le prétendu mariage de Bossuet* (Petit. Corr.), 766.

C

Catholicisme. — *Catholiques et Catholicisme* (L. Herpeel). I. *Dans le domaine social*, 179-192. II. *Le domaine civique*, 271-278. III. *Le problème international*, 402-411. IV. *Mise au point pour l'éducation*. 551-567 — *Bernarde ad quid venisti* (Mgr Baudrillart), 641-656 — Cf. **Mauriac. Socialisme.**
Christianisme. — *La collection « Christianisme » du Dr Couchoud jugée par un protestant de gauche* (Not. et doc.), 244-247.
Chroniques. — Cf. **Actes du Saint-Siège, Arts, Histoire. Origines chrétiennes, Littérature, Exégèse, Philosophie, Ethnologie, Pédagogie.**
Cinéma. — *Ben-Hur* (J. des Cognets et Ch. Romain), 290-301. — *Le Comité catholique du Cinéma* (Not. et doc.), 107-108.
Cosmogonie. — *Au couchant des cosmogonies* (P. Humbert), 20-30.

D

Diacre. — *Un diacre peut-il bénir les fidèles?* (Petit. Corr.). 117-118.
Dogme. — *Aux origines du dogme chrétien : le sacrifice de l'Eucharistie* (E. Masure), 129-152; 257-270; 385-401; 527-537; 662-678.
Duhamel. — *G. Duhamel et le problème du bonheur* (B. Amoudru), 47-58.

E

Ecole. — *Ecole et neutralité* (Not et Doc.), 634-636.
Eglise. — *Ecclesia* (Not. et doc.). 496-497. Cf. **Prêt à intérêt. Vie chrétienne, Union des Eglises.**
Espagne. — *L'année religieuse en Espagne* (M. Legendre), 573-584.

Ethnologie. — *Chronique d'ethnologie* (O. Leroy), 742-763.
Eucharistie. — Cf. **Dogme.**
Eugénique. — *L'Eugénique* (Not. et Doc.), **247-249.**
Evangile. — *Attitude du célébrant pendant la lecture de l'Evangile en langue vulgaire* (Petit. Corr.), **118-119.**
Exégèse. — *Chronique Biblique : Ancien Testament* (A. Condamin), 217-226; 326-346. — *Nouveau Testament* (L. Venard), 601-627. — Cf. **Israël, Suse, Paraboles, Jésus**
Extrême-Onction. — *Administration de l'Extrême-Onction* (Petit. Corr.), 253.

F

Filles de la Croix. — *Les Filles de la Croix*, 373-374.
Fillion. — *L.-C. Fillion, P. S. S.* (XXX), 706-707.
Finalité. — Cf. **Hasard.**
Foucauld (P. de). — *La Mission de Foucauld* (Not. et Doc.), 495-496.
Franc-Maçonnerie. — *De la Franc-Maçonnerie au Catholicisme* (E. Dumoutet), 374-377.

G

Grandmaison (P. de). *Le P. Léonce de Grandmaison*, (A. d'Alès), 59-61. — *L'Œuvre du P. de Grandmaison* (G. Bardy), 279-289.

H

Hasard. — *Le hasard et la finalité* (J. de Tailhuet), 432-439.
Histoire. — *Chronique d'histoire moderne* (A. Leman), **452-470. Cf. Origines chrétiennes.**
Hongrie. — *Notes de littérature hongroise* (E. Horn), **213-216.** — *La Renaissance religieuse en Hongrie : Mgr Ottokar Prohaszka* (A. Bangha), 445-449. — *La vie religieuse en Hongrie* (E. Horn), 717-721.

I

Indifférence religieuse. — *Sur l'indifférence religieuse pendant la guerre* (Not. et Doc.), **249-251.**
Indulgences. — *Pour étudier la question des indulgences* (Petit. Corr.), **251-252.**
Islam — *L'Islam. Croyances et Institutions* (Not. et Doct.), 631-634.
Israël. — *La politique et la religion dans l'établissement de la royauté en Israël* (L. Desnoyers), 5-19. — *Le problème de la vie future chez le peuple d'Israël* (Petit. Corr.), 766.
Italie. — *En parcourant les revues italiennes*, 109-115.

J

Jeanne d'Arc. — *Sainte Jeanne d'Arc, Regnault de Chartres et le berger du Gévaudan* (Petit. Corr.), 498-499.
Jésus. — *Le scandale de Jésus* (Not. et doc.), 106-107.

L

Lamartine. — *Lamartine et le Narcissisme contemporain* (B. Amoudru), 703-706.
Littérature. — *Chronique littéraire* (J. Vincent), 96-105. Cf. **Mauriac, Duhamel, Lamartine.**

Liturgie. — *A propos d'un livre de M. Vigourel. Liturgie et spiritualité. Origines apostoliques* (B. de Solages), 568-574. — *Question de liturgie* (Petit. Corr.), 766.
Lois expérimentales. — *Sur la valeur philosophique des lois expérimentales* (J. Cabannes), 538-550.

M

Mauriac. — *L'Œuvre de Mauriac en regard du catholicisme* (E. Charles), 153-178.
Messe. — *La Sainte Messe étudiée par un collaborateur de M. Couchoud* (Not. et doct.), 764-765.
Mexique. — *A propos de la persécution mexicaine* (R. Ricard), 63-70. — *L'influence bolcheviste au Mexique* (Ch. Mercier), 211-213.
Missions. — *Le Bureau catholique et médical des Missions aux États-Unis* (Not. et doc.), 378-379. — *La Semaine de Missiologie de Louvain* (Not. et doc.), 494-495. Cf. **Foucauld.**

N

Narcissisme. — Cf. **Lamartine.**
Neutralité. — *La neutralité dans les Œuvres* (Petit. Corr.), 116-117. Cf. **Ecole.**

O

Origène. — *Un prédicateur populaire au IIIe siècle : Les homélies d'Origène* (G. Bardy), 513-526; 679-691.
Origines chrétiennes. — *Chronique d'histoire des origines chrétiennes* (G. Bardy), 347-366.

P

Pape. — *La dévotion au Pape* (A. Bessières), 367-372.
Paraboles. — *Encore les paraboles évangéliques* (Petit. Corr.). 253.
Pédagogie. — *Chronique pédagogique* (P. Niedergang), 627-630. — Cf. **Catholicisme.**
Philosophie. — *Chronique de philosophie* (R. Jolivet), 723-741. — Cf. **Bergson, Prière, Hasard, Lois expérimentales.**
Planètes. — *A propos des planètes et de leur habitants* (Fr. Albert), 202-203. — Cf. **Astronomie.**
Prayer Book — *La Revision du Prayer Book* (J. Guitton), 204-211.
Prêt à intérêt. — *L'Eglise et le prêt à intérêt* (Petit. Corr.), 380-381.
Prière. — *La Psychologie de la Prière* (R. Jolivet), 193-201.
Primauté. — *Primauté du spirituel* (B. de Solages), 440-444.

R

Religion grecque. — *Sur le sentiment religieux dans la Religion grecque. A propos d'un livre récent* (M. J. Lagrange), 657-661.
Retraites intellectuelle. — *Les retraites intellectuelles* (E. Rome), 450-451.

S

Sacerdoce. — *Sacerdoce et Sacrifice* (A. Bessières), 31-46. — *De l'Ecole centrale au Sacerdoce* (J.-R.), 71-77.

Semaine sociale. — *La Semaine sociale de Nancy* (E. Mallet), 313-320.
Séminaristes. — *La Préparation des jeunes séminaristes aux examens universitaires* (Petit. Corr.), 636.
Socialisme. — *Un catholique peut-il être socialiste?* (Petit. Corr.), 381-382.
Suse. — *Les fouilles de Suse et le récit biblique* (Petit. Corr.), 499.

U

Union des Eglises. — *Le mouvement pour l'Union des Eglises* (A. de Lilienfeld), 302-313. — *La Conférence mondiale en faveur de la Foi et de l'Ordre* (Ch. Mercier), 321-325.
Université. — *Pour étudier la vie et l'influence des principaux universitaires catholiques ou convertis* (Petit. Corr.), 637-638. — Cf. **Séminaristes.**

V

Vie chrétienne. — *La vie chrétienne au premier siècle de l'Eglise* (E. Dumoutet), 491-494.
Vie religieuse à l'étranger, Cf. **Italie, Hongrie, Espagne, Mexique, Prayer Book.**

IV. — Table des ouvrages signalés

A

Aarifi (J.-M.). — *L'Anti-Coran ou le mahométisme condamné par lui-même*, 768.
Abbaye Notre-Dame de Bonnecombe, 453.
Adams (Sister M.-A.). — *The latinity of the letters of Saint Ambrose*, 355-356.
Allo (B.). — *Le scandale de Jésus*, 106-107.
André. — Cf. **Vialatoux.**
Angely — *Un apologiste gaulois du V^e^ siècle : Pacatus*, 362-363.
Arts (S. M. R.). — *The syntax of the confessions of Saint Augustin*, 357-358.

B

Bardy (G.). — *Clément d'Alexandrie*, 351.
Baumgarten (N. de). — *Généalogies et mariages occidentaux des Kurikides russes du X^e^ au XIII^e^ siècle*, 127.
Baumgartner (W.). — *Das Buch Daniel*, 343-344.
Bellessort (A.). — *La Pérouse*, 469-470.
Belot (G.), **Hollebecque** (M.), **Toutain** (J.), **Guignebert** (Ch.) et **Lods** (A.). — *Dieux et Religions*, 256.
Berenson (B.). — *Les Peintres italiens de la Renaissance*, 484-486.
Bertrand (L.). — *Saint Augustin*, 128.
Biard (L.). — *Instructions aux fidèles sur le Saint-Sacrifice de la messe*, 126.
Bidault. — Cf. **Vialatoux.**

Breton (M.). — *Cf.* **Vialatoux.**
Bolcskey (Ed.). — *Saint Jean Capistrano*, 214.
Bonwetsch (G.-N.). — *Die Theologie des Irenäus*, 347-349.
Bordarrampé (P.). — *Le Vénérable Louis-Edouard Cestac*, 125.
Bourget (P.). — *Nos actes nous suivent*, 511-512.
Bourne (Cardinal). — *Ecclesiastical training*, 509-510.
Bozzano (E.). — *Des manifestations supranormales chez les peuples sauvages*, 758-759.
Brillant (M.). — *Quelques sacristains de la chapelle laïque*, 748.
Brillant (M.). — *L'Art chrétien au XX^e siècle*, 471-477.
Brugerette. — *L'Art de vieillir*, 629-630.

C

Calvet (J.). — *Le Renouveau catholique dans la littérature contemporaine*, 97-105.
Cance (A.). — *Le Code de Droit canonique. Commentaire succinct et pratique*, 640.
Canesi (A.). — *Ricerche preliminari sulla psicologia della Preghiera*, 194-201.
Chaîne (J.). — *L'épître de saint Jacques*, 623-625.
Chanson. — *Etude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière chrétienne*, 194-198.
Chevalier (J.). — *Bergson*, 412-423.
Chiocchetti (E.). *La filosofia di Giovanni Gentile*, 127.
Christopher (J.-P.). — *S. Aurelii Augustini... De catechizandis rudibus liber unus*, 358-361.
Clément (D^r G.). — *Le droit de l'enfant à naître. Réflexions pour les médecins et les non médecins*, 511.
Colin (H.). — *De la matière à la vie*, 739-741.
Compain (L.). — *Les portes de la vie spirituelle*, 384.
Coppens (J.). — *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, 365.
Cordonnier (Ch.). — *Les voix qui montent*, 337-338.
Cullmann (O.). — *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, 607-612.

D

Delafosse (H.). — *Les écrits de saint Paul*, 618.
Delmas (R.-P.). — *La religion ou le totémisme des Marquisiens*, 762-763.
Demurger. — *L'idéal du véritable chrétien*, 216.
Dhorme (P.). — *Le livre de Job*, 327-334.
Dibildos. — *Une éducation chrétienne en pleine vie*, 628.
Dictionnaire de la Bible, supplément, 226-257.
Dies (A.). — *Autour de Platon*, 722-723.
Divald (C.). — *Histoire des Beaux-Arts en Hongrie*, 215.
Duhm (H.). — *Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alttestament*, 340.

E

Ecclesia, 496-497.
Essertier (D.). — *Les formes inférieures de l'explication*, 761-762.

F

Farnell (L.-R.). — *The Attributes of God*, 744-745.
Feldmann (Fr.) et **Herkenne** (H.). — *Die Heilige Schrift der Alten Testamentes*, 341-343.
Fœrster (Fr.-W.). — *Religion und Charakterbildung*, 627-628.

G

Gallois (E.). — Cf. **Vialatoux**.
Gap (J.) — *Vers la grâce*, 508.
Gemelli (A.). — *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica*, 126-127.
Glorieux (P.). — *Les premières polémiques thomistes. I. Le Corruptorium corruptorii « quare »*, 732-733.
Goguel (M.) — *Introduction au Nouveau Testament*, t. IV, 618-621.
Gouhier (H.). — *La vocation de Malebranche*, 733-734.
Gouhier (H.) — *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 733-734.
Grisar (H.). — *Martin Luthers Leben und sein Werk*, 457-459
Guignebert. — Cf. **Belot.**

H

Haddon (A.-C.). — *Les races humaines et leur répartition géographique*, 758.
Helm (R.). — *Eusebius Werke*, 353-354.
Herkenne (H.). — Cf. **Feldmann.**
Hours (J.). — Cf. **Vialatoux**
Hœpfl (H.). — *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium*, 223-224.
Hœpfl (R. P.). — *Introductio specialis in libros N. T.*, 625-626.
Hofmann (G.). — *Il Beato Bellarmino e gli orientali*, 127.
Hollebecque. — Cf. **Belot.**
Homo (L.). — *Les institutions politiques romaines. De la cité à l'État*, 508-509.
Hontheim (Jos.). — *Theodicea sive theologia moralis*, 510. — *Institutiones Biblicæ scholis accommodatæ*, 222-223.

I

Irving-Hallowell (A.). — *Bear Ceremonialism*, 755-756.

J

Jackson (P.) et **Kirsopp Lake.** — *The beginning of Christianity*, 612-617.
Jacquart (J.). — *L'abbé Trublet critique et moraliste* (1697-1770), 466-468.
Karacsonyi (J.). — *Vie du roi saint Ladislas*, 215.

K

Koppers (W.). — *Die englisch-anglikanische Missien unter den Yamana auf Feuerland*, 746-747.

L

Lagier (C.). — *Autour de la Pierre de Rosette*, 346.
Lagrange (R. P.). — *Synopsis Evangelica*, 602-603.
Lake (K). — Cf. **Jackson**.
Lammens (H.). — *L'Islam. Croyances et Institutions*, 630-634.
Lanson (R.). — *Le goût du moyen âge en France au XVIII^e siècle*, 487-488.
Lavedan (P.). — *Histoire de l'urbanisme*, 477-482.
Lebon (J.). — *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*, 354-355.
Lebreton (R. P.). — *La vie chrétienne au premier siècle de l'Eglise*, 491-494.
Le Gouvello (H.). — *Le Pénitent breton. Pierre de Kériolet*, 128.
Les martyrs franciscains des Carmes, 384.
Les Epîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres, 621-622.
Levy-Bruhl (L.). — *L'âme primitive*, 756-758.
Lhande (P.). — *Le Christ dans la banlieue*, 509.
Lods. — Cf. **Belot**.
Loisy (A.). — *La Consolation d'Israël* (second Isaïe), 344.

M

Maillard (E.). — *Saint-Savin sur Gartempe*, 490.
Malinowski (B.). — *The Father in Primitive Psychology*, 760.
Marcel (L.-E.). — *Le cardinal de Givry, évêque de Langres* (1529-1561). *La Réforme*, 460-463.
Mariés (L.). — *Frederick Cornwallis Conybeare*, 366.
Maritain (J.). — *Primauté du spirituel*, 440-444.
Marnas (M.). — *Quel est donc cet homme?* 626.
Martrin-Donos (de). — *Mois des âmes du Purgatoire*, 640.
Mattiussi (G.). — *Les points fondamentaux de la doctrine thomiste*, 128.
Meautis (G.). — *Les aspects ignorés de la religion grecque*, 657-661.
Meric (Mgr). — *L'imagination et les prodiges*, 510.
Miskolczy (J.). — *La Hongrie à l'époque de la famille d'Anjou*, 214.
Moreau (E. de). — *Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, 364-365.
Moret (A.). — *Le Nil et la Civilisation égyptienne*, 344-345.
Morice (H.). — *Pour vivre en beauté*, 510, 628-629.
Munier (A.). — *L'Eglise à notre époque, sa décoration, son ameublement*, 489-490.

N

Needam (J.). — *Science, Religion and Reality*, 744.

O

Olgiati (F.). — *L'Idealismo di G. Berkeley e il suo significato storico*, 734-735.

P

Pastor (L.). — *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration*, 463-466.
Peake (A.-S.). — *The People and the Book*, 338-340.

Perennès. — *Introduction générale aux Saintes Écritures*, 221.
Petite Bibliothèque édifiante, 512.
Pierre de Clorivière contemporain et juge de la Révolution, 468-469.
Plates (W.-E.) et **White** (H.-J.). — *A Grammar of the Vulgate, being an Introduction to the study of the Latinity of the Vulgate Bible*, 226.
Poete (M.). — *Paris, de sa naissance à nos jours*, 482-484.
Poincaré (L.). — *Education, science, patrie*, 629.
Pope (H.). — *The Catholic student's « Aids » to the study of the Bible*, 224-225.
Pradel (H.). — *Souvenirs et consolations*, 128.
Professeur de Séminaire (Un). — *La Prière pour les Prêtres dans la sainte Liturgie*, p. 640.
Prohaszka (O.). — *Récits et croquis de voyage*, 214-215.

Q

Quentin (H.). — *Biblia Sacra. — Librum Genesis*, 218-222.
Quentin (H.). — *Essais de critique textuelle*, 219-221.

R

Rambaud (J.-D.). — *Saint Dominique*, 453-454.
Renaudet (A.). — *Érasme, sa pensée religieuse et son action*, 458-459.
Rimaud (J.). — *Thomisme et méthode*, 723-727.
Roland-Gosselin. — *Le « de Ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*, 728-730.

S

Saliba (Djemil). — *Étude sur la Métaphysique d'Avicenne*, 729.
Sartori (Dr. A.). — *Il concetto di ipostasi e l'enosi dogmatica di concilii di Efeso e di Calcedonia*, 363-364.
Schebesta (P.). — *Bei den Urwaldzwergen von Malaya*, 760.
Schmidt (W.), — *Der Ursprung der Gottesidee*, 747-748.
Schneider (R.). — *Le XVIII^e^ siècle*, 486-487.
Schnitzer (J.). — *Peter Delfin*, 454-457.
Schöner (F.). — *De Munkacs à Rodosto*, 216.
Semaine internationale d'ethnologie religieuse, 749-755.
Severin (J.). — *Les Saints Evangiles*. 626-627.
Spikowski (L.). — *La doctrine de l'Eglise dans saint Irénée*, 349-351.
Staab (K.). — *Die Pauluskatenen*, 622-623.
Streeter (B.-H.). — *The four Gospels, a study of origins*, 603-606.

T

Thomas d'Aquin (Saint). — *Somme théologique. Le Verbe Incarné*, 127-128.
Tissier (Mgr). — *La femme française*, 629.
Tobac (E.). — *Les cinq livres de Salomon*, 336-337.
Toutain (J.). — Cf. **Belot**.
Tozzer (A.-M.) — *Social Origins and social Continuities*, 744.
Tricerri (D.). — *I Canti Divini*, 335-336.

V

Valensin (A.). — *L'essence de la théorie de la Science*, 733-739.
Vallery-Radot (J.). — *Loches*, 490.
Vatter (E.). — *Der australische Totemismus*, 743.
Verfaillie (C.). — *La doctrine de la justification dans Origène, d'après son commentaire de l'Epître aux Romains*, 351-353.
Vesme (C. de). — *Le rôle des phénomènes métapsychiques dans l'origine des croyances religieuses*, 759-760.
Vialatoux (C.), **André** (C.), **Gallois** (E.), **Bidault** (G.), **Breton** (M.). — *Un grand débat catholique et français*, 768.
Vigourel (A.). — *Liturgies et spiritualité*, 568-574.
Vincent (J.). — *Propos un peu vifs*, 125-126.

W

Way (S. A. C.). — *The language and the style of the letters of saint Basil*, 361-362.
Welch (A.-C.). — *The Psalter in Life, Worship and History*, 338.
White. — Cf. **Plater**.
Wikenhauser (A.). — *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, 617-618.
Wodetzky (A.). — *La constitution de l'Univers*, 215-216.
Wutz (F.). — *Die Psalmen textcritisch untersucht*, 334-335.

Z

Zacharias (Dr). — *Dominus illuminatio mea*, 374-377.

V. — Table des Revues signalées.

America, 124-125. 506, 768.
Ami du clergé, 122-123, 383, 501, 639.
Biblica, 505-506.
Bulletin de littérature ecclésiastique, 121, 500.
Correspondant, 123, 501, 639.
Chronique sociale de France, 121-122, 383.
Dossiers de l'Action populaire, 383, 500, 639, 640.
Ecclesiastical Review (The), 124, 506.
Ephemerides theologicae Lovanienses, 256.
Etudes, 121-122. 382, 502, 638-639, 767.
Gregorianum, 767.
Harvard theological Review, 507.
Irenikon, 254-255, 501.
Lettres (Les), 255-256.
Month (The), 123-124, 504-505, 766-767.
Nouvelle revue théologique, 255, 502-503.
Revue Biblique, 502.
Revue d'Histoire ecclésiastique, 503-504.
Revue des Jeunes, 121, 255, 561.
Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 564.
Revue des Sciences religieuses, 503.
Rivista del clero italiano, 109-110.
Vie spirituelle, 384, 500.
Vita e Pensiero, 110-115.
Zeitschrift fur katholische Theologie, 506, 768.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette

Revue apologétique
v.45
1927:2

40484

v.45
1927:2

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00331 4147